Journal of Fiqh and Usul



HomePage: https://jfiqh.um.ac.ir/ Vol. 56, No. 1: Issue 136, Spring 2024, p.213-249

Online ISSN: 2538-3892 Print ISSN: 2008-9139



Receive Date: 10-06-2022 Revise Date: 07-08-2022 Accept Date: 04-12-2022

DOI: https://doi.org/10.22067/jfiqh.2022.77127.1392 Article type: Original

Positive and Negative Doctrines: Convergence or Divergence (A comparative Study in Moral Philosophy and Jurisprudential *'Uṣūl*)

Mahdi Narimanpour (Corresponding Author)

PhD Candidate, Fiqh and Private Law, Shahid Motahari University, Mashhad, Iran

Email: narimanpour71@gmail.com

Dr. Mohammad Bahrami Khoshhar

Associate Professor, Department of Fiqh, Shahid Motahari University, Mashhad, Iran

Masoud Narimanpour

MA Graduate, Private Law, Farabi College, University of Tehran, Tehran, Iran

Abstract

Utilitarianism, as one of the theories discussed in normative ethics, is considered to be one of the most influential theories in moral philosophy. Traces of this theory can be found in many prevalent sciences. The theory is in accordance with the tradition of *ʿuqalā* (the wise) and has a long-standing history in the theological context despite its considerable growth in the non-theological space in the West. For instance, it can be observed where questions of virtue and vice are discussed. At its core, utilitarianism is a commendable concept that can also be advocated based on reason. However, scholars hold significantly different views regarding the quality of utilitarian thinking. Some take the maximization of happiness and the reduction of suffering as the model of utilitarianism. On the other hand, a group of thinkers center their utilitarianism around the reduction of suffering, which has multiple interpretations, including absolute, weak, moderate, and threshold negativisms. A similar tendency and pattern can be observed among scholars of *'Uṣūl*, where some prioritize the avoidance of mischief (*mufsidih*), some prioritize attracting benefit (*maṣlaḥat*), some give precedence to the avoidance of mischief only in case of conflicting priorities, and yet some advocate for a balanced approach (*takhyīr*), considering the importance of benefit and mischief to be the criterion for preference except in cases where priorities are conflicting. The present research analyses the various approaches to utilitarianism and its justifications, using the analytical method and relying on library sources. It seems that the theory of negativism is weak and prioritizing the avoidance of mischief is logical and justified in case of conflict, whereas the principle of priorities (*'aham va muhim*) applies to non-conflicting cases.

Keywords: utilitarianism, positive utilitarianism, negative utilitarianism, benefit (*maṣlaḥat*), mischief (*mufsidih*), principle of priorities (*'aham va muhim*)

Journal of Fiqh and Usul



HomePage: https://jfiqh.um.ac.ir/

سال ۵۶ - شماره ۱ - شماره پیاپی ۱۳۶ - بهار ۱۴۰۳، ص ۲۴۹ - ۲۱۳

شاپا الکترونیکی ۳۸۹۲-۲۵۳۸

شاپا چاپی ۹۱۳۹-۲۰۰۸

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۳/۲۰ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۱/۰۵/۱۶ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۹/۱۳

DOI: https://doi.org/10.22067/jfiqh.2022.77127.1392

نوع مقاله :پژوهشی

دکترین مثبت و منفی؛ هم‌گرایی یا واگرایی
(مطالعهٔ تطبیقی در فلسفهٔ اخلاق و اصول فقه)

مهدی نریمانپور (نویسنده مسئول)

دانشجوی دکتری فقه و حقوق خصوصی دانشگاه شهید مطهری

Email: narimanpour71@gmail.com

دکتر محمد بهرامی خوشکار

دانشیار گروه فقه دانشگاه شهید مطهری

مسعود نریمانپور

کارشناسی ارشد حقوق خصوصی پردیس فارابی

چکیده

«فایده‌گرایی» ازجمله نظریات مطرح‌شده در اخلاق هنجاری و از نظریات بسیار تأثیرگذار در فلسفهٔ اخلاق است و ردپای آن را می‌توان در بسیاری از علوم مرسوم دید؛ اندیشه‌ای مبتنی بر سیرهٔ عقلا که علاوه بر رشد چشمگیر آن در فضای غیرالهیاتی در دنیای غرب، در فضای الهیاتی نیز سابقهٔ دیرینه داشته است؛ ازجمله در دین اسلام که می‌توان رد پای آن را در ضمن مسئلهٔ حُسن‌وقُبح مشاهده کرد. نفس فایده‌گرایی، امری نیکوست که عقل نیز بدان حکم می‌کند؛ باوجوداین، میان اندیشمندان در کیفیت فایده‌اندیشی تفاوت‌های بسیار چشمگیری وجود دارد: برخی، حداکثرسازی شادی و کاهش رنج را الگوی فایده‌گرایی و عده‌ای دیگر، کاهش رنج را محور فایده‌گرایی قرار داده‌اند که دارای خوانش‌های متعددی است، ازجمله: منفی‌گرایی مطلق، ضعیف، متوسط و آستانه‌ای. شبیه دو گرایش مذکور و الگوهای مشابه را می‌توان در میان علمای اصول نیز یافت. آنگونه که برخی اولویت را به دفع مفسده و برخی به جلب مصلحت و برخی دیگر، صرفاً در مقام تزاحم به دفع مفسده داده‌اند و برخی نیز قائل به تخییر شده و در غیر از موارد تزاحم، اهمیت مصلحت و مفسده را سنجه ترجیح دانسته‌اند. این نوشتار با روش تحلیلی‌توصیفی و با استناد به منابع کتابخانه‌ای می‌کوشد به تحلیل رویکردهای متعدد فایده‌گرایی و استدلال آن‌ها بپردازد. حاصل تحقیق اینکه به نظر می‌رسد نظریهٔ منفی‌گرایی، دچار ضعف بوده و اولویت دفع مفسده درصورت تزاحم و جریان قاعدهٔ اهم و مهم در غیر موارد تزاحم، منطقی و موجه است.

واژگان کلیدی: فایده‌گرایی، فایده‌گرایی مثبت، فایده‌گرایی منفی، مصلحت، مفسده، اهم و مهم.

مقدمه

در سال‌های اخیر، مطالعات میان‌رشته‌ای حقوق و فلسفهٔ اخلاق رشد چشمگیری داشته است؛ به‌گونه‌ای که مباحث شایان توجهی از فلسفهٔ اخلاق در حوزهٔ حقوق به کار گرفته شده است؛ از آن جمله مباحث، فایده‌اندیشی است که دامنهٔ مباحث آن را می‌توان در بسیاری از علوم؛ ازجمله اقتصاد، جامعه‌شناسی، علوم سیاسی و حقوق مشاهده کرد. فایده‌گرایی گرچه در آثار فیلسوفان مقدم همچون اپیکور مشاهده می‌شود، ولی نظام‌واره‌بودن آن با بنتام شروع شد و افرادی همچون جان استوارت میل و هنری سیجویک آن را بسط و توسعه داده‌اند. این‌گونه از فایده‌گرایی، موسوم به فایده‌گرایی مثبت است که قائل به حداکثرسازی شادی و کاهش رنج بوده‌اند. فایده‌گرایی مثبت از نقادی مصون نمانده و از جهات متعدد نقد شده که منجر به ظهور مکاتب متعددی شده است، ازجمله: فایده‌گرایی انتخاب عقلانی، فایده‌گرایی اولویت‌گر، فایده‌گرایی قاعده‌محور و... . یکی از این مکاتب، فایده‌گرایی منفی است که در واقع در تقابل با فایده‌گرایی مثبت است. این نوع از فایده‌گرایی اولین‌بار توسط کارل پوپر مطرح شد؛ گرچه تسمیهٔ آن به فایده‌گرایی منفی توسط «ر. ن. اسمارت» انجام گرفت[1] و بعد از وی نیز با این تسمیه به حیات خود ادامه داده است. فایده‌گرایی منفی مثبت‌گرایان را از این نظر محل نقادی قرار داده است که لازمهٔ فایده‌گرایی مثبت این است که میان رنج و شادی و در سطح وسیع میان امور مثبت و منفی، تقارن و هم‌سویی وجود دارد، حال آنکه میان امور مثبت و منفی هم‌گرایی وجود ندارد.

مناقشهٔ اخیر صرفاً در مکاتب غربی مطرح نبوده، بلکه در اسلام نیز خصوصاً در فقه اسلامی در ذیل برخی از مباحث اصولی و فقهی در قالب مفاهیمی؛ همچون مصلحت و مفسده، قاعدهٔ اولویت دفع مفسده نسبت به جلب مصلحت و همچنین وجود رویکردهای با اولویت دفع مفسده در مکاتب فقهی، ازجمله فقه شیعی نیز همواره مطرح بوده است.

در این جستار می‌کوشیم با تبیین مدعای فایده‌گرایی مثبت و منفی و استدلال‌های آنان و همچنین بیان رویکردهای اندیشمندان اصول، تقارن یا عدم‌تقارن امور مثبت و منفی روشن شود.

تتبع در پایگاه‌های علمی، ازجمله نورمگز نشان می‌دهد که پژوهش‌های متعددی در خصوص فایده‌گرایی مثبت انجام شده، لکن در زمینهٔ فایده‌گرایی منفی پژوهشی صورت نگرفته است؛ لذا مقتضی است که در این زمینه پژوهش صورت بگیرد و آرا و استدلال‌های آن‌ها بررسی شود.

ابتدا به تعریف رنج و شادی و مصلحت و مفسده و ارتباط میان مفاهیم و سپس به بررسی فایده‌گرایی

1. Smart, Negative Utilitarianism, 542.

مثبت و منفی و استدلال‌های طرفین می‌پردازیم و درنهایت، رویکردهای علمای اصول در خصوص تقـارن یا عدم‌تقارن امور مثبت و منفی، احصا و ادلهٔ آن‌ها بررسی می‌شود.

۱. مفهوم‌شناسی شادی و رنج و نسبت آن با مفهوم مصلحت و مفسده

أ. تعریف رنج و شادی: همان‌طوری که در مقدمه گفته شد، فایـده‌گرایی منفـی بـه‌عنوان واکنشـی در مقابل فایده‌گرایی کلاسیک (مثبت) ظهور پیدا کرده است؛ مقتضای چنین وضعیتی ایـن اسـت کـه در ایـن مکتب نیز رویکرد لذت‌گرایانـه از فایـده‌گرایی وجـود داشـته باشـد. لـذا مشـاهده می‌شـود کـه گروهـی از نویسندگان با همین رویکرد اقدام به تعریف رنج و شادی کرده‌اند. مطابق این رویکرد، شادی عبارت اسـت از لذت و فقدان درد.[۱]

به‌مقتضای این تعریف، رنج نیز عبارت است از درد و فقدان لذت. مطابق خوانش لذت‌گرایانه، شـادی و رنج هر دو احساس هستند؛ شادی عبارت است از آنچه که انسان نسبت بدان احساس خوبی دارد و رنج عبارت است از آنچه که انسان بدان احساس بدی دارد.[۲]

در واقع این عده از نویسندگان با تعریف لذت‌گرایانه از شادی و رنج، سایر تعاریف (ازجملـه تعـاریف طرف‌داران فایده‌گرایی ایده‌آل و فایده‌گرایی ترجیحی) را از موضوع بحث خارج دانسته‌اند؛ چراکـه معتقدنـد تمایلات و ترجیحات، فراتر از احساسات است.[۳] در مقابل، برخی موضوعِ نـزاع را اعـم گرفته‌انـد و مطلـق دکترین منفی و مثبت را مدِّنظر فایده‌گرایی منفی دانسته‌اند.[٤] منظور از دکترین مثبت عبارت است از هرآنچه که مثبت است؛ خواه شادی، خواه فایده و سود، خواه تمایل، خـواه تـرجیح و... و منظـور از دکتـرین منفـی عبارت است از هرآنچه که منفی است؛ به‌عبارت‌دیگر، هرآنچه ناخواستنی است.[۵]

ب. تعریف مصلحت و مفسده: اندیشمندان اسلام، تعاریف متعددی از مصلحت ارائه کرده‌انـد. در بخشی از این تعاریف، مصلحت را عبارت دانسته‌اند از محافظت بر مقصود شارع.[٦] عده‌ای نیز مصلحت را به جلب منفعت و دفع ضرر تعریف کرده‌اند.[۷] بعضی نیز مصلحت را به صلاح و صـلاح را بـه نفـع، بـدون

1. Mulgan, understanding utilitarianism, 21.

2. Mayerfeld, the Moral Asymmetry of Happiness and Suffering, 318.

3. Mayerfeld, the Moral Asymmetry of Happiness and Suffering, 318.

4. Knutsson, What Is the Difference between Weak Negative and Non-Negative Ethical Views? 3.

5. Mayerfeld, the Moral Asymmetry of Happiness and Suffering, 317.

٦. غزالی، المستصفی، ۱۷۴/۱؛ طوفی، رسالة فی رعایة المصلحة، ۲۵؛ زرکشی، تشنیف المسامع، ۱۳/۳.

۷. ابن‌قدامه، روضة الناظر وجنة المناظر، ۴۷۸/۱؛ محقق حلی، معارج الأصول، ۲۲۱.

اشاره به دفع ضرر تفسیر کرده‌اند.[۱]

گروهی نیز مصلحت را به لذت و فرح یا آنچه که وسیلهٔ لذت و فرح است و مفسده را به الم و غم شناسانده‌اند. لذت و الم را نیز اعم از جسمی و روحی و عقلی یا دنیوی و اخروی می‌دانند.[۲]

تعاریف مذکور، اهم تعاریف ارائه‌شده از مصلحت است و دارای نکات و اعتراضات و اشکالات متعددی است که هرکدام از صاحب‌نظران در واکنش به این امور، تعریفی مجزا از مصلحت به عمل آورده‌اند، ولی عمده تفاوت میان این تعاریف را باید تقیید یا عدم‌تقیید به شرع دانست؛ مطابق این تقیید، «مصلحت» امری شرعی است،[۳] ولی بنابر عدم‌تقیید، «مصلحت» امر عرفی است.[۴] این بدین معناست که مطابق مصلحت عرفی، مصلحت از جنس مضرات و منافعی است که بشر از آن می‌فهمد و حال‌آنکه مطابق مصلحت شرعی، مصلحت فراتر از مضرات و منافع مورد درک بشر است. در واقع، تعریف به مصلحت عرفی، تعریف نزدیک به تعریف مکاتب غربی است.

ج. نسبت رنج و شادی با مصلحت و مفسده: در این بخش، نسبت میان مفاهیم؛ از قبیل تقارن و تباعد سنجیده می‌شود و بدین ترتیب، ارتباط این مفاهیم بیشتر فهمیده می‌شود.

همان‌طوری که گفته شد از یک سو، سه تعریف عمده از مصلحت و مفسده ارائه شده است: تعریف به محافظت بر مقصود شارع، تعریف به جلب منفعت و دفع مضره و تعریف به لذت و درد و ازسوی‌دیگر، دو دیدگاه دربارهٔ محل نزاع مثبت‌گرایان و منفی‌گرایان وجود دارد؛ برخی گفته‌اند: صرفاً رنج و شادی (لذت و احساس‌گرایی) محل نزاع است و برخی دیگر، محل نزاع را اعم دانسته‌اند. بنابر اینکه محل نزاع اعم باشد؛ یعنی مطلق دکترین مثبت و منفی محل نزاع باشد، تباینی میان مفاهیم نیست؛ چراکه مصلحت به‌عنوان دکترین مثبت و مفسده به‌عنوان دکترین منفی است. اما بنابر اینکه محل نزاع صرفاً لذت و رنج باشد؛ به‌عبارت‌دیگر، رویکرد لذت‌گرایانه حاکم باشد، هم‌پوشانی مفاهیم محل بحث است. بنابر تعریف مصلحت و مفسده به لذت و درد، ارتباط میان مصلحت و مفسده و رنج و شادی روشن است؛ چراکه هر چهار قسم مفاهیم حاکی از احساس خوشی و بدی است؛ بنابراین میان مفاهیم هم‌پوشانی وجود دارد. بنابر تعریف مصلحت و مفسده و جلب منفعت و دفع مضره نیز هم‌پوشانی میان مفاهیم روشن است؛ چراکه دو تعریف لغوی از نفع و منفعت ارائه شده است: عده‌ای از لغویان، نفع را متضاد ضرر معنا کرده‌اند.[۵] در

---

۱. ابن‌عاشور، مقاصد الشریعة الإسلامیة، ۲۵/۳.

۲. فخر رازی، المحصول، ۱۷۹/۶.

۳. علی‌دوست، فقه و مصلحت، ۵۲.

٤. توکلی، مصلحت در فقه شیعه و اهل‌سنت، ۸۴.

۵. ابن‌منظور، لسان العرب، ۳۵۸/۸؛ جوهری، الصحاح تاج اللغة، ۱۲۹۳/۳؛ فراهیدی، العین، ۱۵۸/۲.

مقابل، عده‌ای به خیر معنا کرده‌اند.[۱] بنابر هر دو تعریف، نفع و ضـرر شـامل لـذت و درد می‌شـود؛ چراکـه نفع، موجبات خوشحالی و ضرر، موجبات درد و رنج است و بنابر تعریف به خیر نیز چنین است.

بنابر تعریف مصلحت و مفسده به محافظت بر مقصود شارع، تفاوت میان مفاهیم محرز است؛ چراکه در مکتب غرب صرفاً عنصر مادیت مطرح است، ولی در مکتب اسلام صرفاً مادیت نیست؛ بلکه معنویـت و اخرویت نیز مطرح است. باوجوداین تفاوت، به دو دلیل هم‌پوشانی دیده می‌شود: اولاً، مصلحت شـرعی حاوی نفع به انسان است و نفع حاوی لذت و فرح است؛ به‌عبارت‌دیگر، می‌توان گفت: مصـالح و مفاسـد شرعی سبب لذت و رنج در آدمی است؛[۲] ثانیاً، در حوزهٔ معاملات با استقرای احکام معاملی می‌تـوان ایـن ادعا را مطرح کرد که ملاکات احکام، منافع و مضرات دنیوی است و منافع و مضرات، حـاوی لـذت و درد است؛[۳] به‌هرروی، بنا بر هر سه تعریف مطرح‌شده از مصالح و مفاسد می‌توان ارتباط وثیق میان این مفاهیم و مباحث مرتبط را فهمید.

۲. نسبت موضع بحث در فلسفهٔ اخلاق و اصول فقه (از حیث مقام ثبوت و اثبات)

در این بخش، به بررسی موضع بحث فایـده‌گرایی و مصـلحت‌گرایی در فلسـفهٔ اخـلاق و اصـول فقـه می‌پردازیم. به‌عبارتِ‌دیگر، در این بخش روشن خواهد شد که آیا آنچه در اصـول فقـه تحـت‌عنـوان تقابـل «مصلحت و مفسده» که گاهی ذیل «قاعدهٔ اولویت دفع مفسده نسبت به جلب مصلحت» و گاهی به‌عنوان یک رویکرد و دیدگاه کلی مطرح می‌شود، با آنچه در فلسفهٔ اخلاق تحت‌عنوان فایده‌گرایی مثبت و منفی که در تقابل یکدیگر هستند، دارای موضع و مکان واحد از حیث طرح مسئله هستند یا نـه؟ در پاسـخ بـه ایـن سؤال می‌توان گفت: چه در فلسفهٔ اخلاق و چه در اصول فقه، نقطـهٔ عزیمـت بحـث در بـاب دَوَران رنـج و شادی یا به‌طورکلی دکترین مثبت و منفی و مصلحت و مفسده، تقابل میان این مفـاهیم و اولویـت یکـی از آن‌هاست، فارغ از اینکه در مقام ثبوت باشد؛ یعنی مقام معیار فعل اخلاقی و ملاکات احکام (در این مقام، بحث از تعارض معیارها و ملاکات است) یا در مقام اثبات باشد؛ یعنی مقام تـزاحم (بـه‌معنای مصـطلح) افعال اخلاقی و تزاحم احکام؛ چراکه در هر دو مقام، این تزاحم و تعارض میان مصلحت و مفسده و رنج و شادی تصویرشدنی است و فرقی از این حیث نیست، بلکه مهم این است که در دَوَران میـان ایـن مفـاهیم، کدام را مقدم بداریم؟ و اتفاقاً شواهد موجود نشان می‌دهد که دَوَران امر میان این مفـاهیم، در هـر دو مقـام

---

۱. مرتضی زبیدی، تاج العروس، ۴۸۵/۱۱؛ فیومی، المصباح المنیر، ۶۱۸/۲.

۲. توکلی، مصلحت در فقه شیعه و اهل‌سنت، ۸۷.

۳. شهید اول، القواعد و الفوائد، ۳۵/۱؛ بهبهانی، الفوائد الحائریه، ۴۷۵؛ فاضل لنکرانی، رسائل، ۲۶۹.

مطرح شده است؛ توضیح مطلب اینکه، در باب مقام ثبوت، برای تعیین معیار فعل اخلاقی و ملاک احکام و صدور حکم با سه حالت مواجه هستیم: گاهی فعل صرفاً دارای مصلحت و گاهی صرفاً دارای مفسده است و گاهی هر دو جنبه را دارد؛ در دو حالت اول، میان اندیشمندان بحثی در خصوص اولویت مصلحت یا مفسده مطرح نیست. محل بحث، حالت سوم است که فعل مدِّنظر هم مصلحت دارد و هم مفسده که در واقع، تقابل میان مصلحت و مفسده یا به‌تعبیر فلاسفهٔ اخلاق رنج و شادی یا دکترین مثبت و منفی است. شاهد بر این مدعا که تقابل میان مصلحت و مفسده در مقام ثبوت نیز مطرح است، آیهٔ شریفهٔ۲۱۹ سورهٔ بقره است. در این آیه در باب شراب و قمار آمده است که در این دو هم منافع است و هم مضرات و لکن مضرات آن بیشتر است؛ لذا شراب و قمار، بیشتر به‌سبب مضرات تحریم شده است. ادعای مذکور با شواهد موجود در اصول فقه نیز همخوانی دارد؛ بسیاری از علما، بحث از تقابل مصلحت و مفسده و اولویت دفع مفسده نسبت به جلب مصلحت را مستند سخن خویش در باب دَوَران امر میان وجوب و حرمت در صورت عدم‌وجود مرجح قرار داده‌اند؛[۱] همچنان‌که در باب اجتماع امرونهی نیز مطرح کرده‌اند. در فلسفهٔ اخلاق نیز این مطلب روشن است؛ چراکه محل اختلاف فایده‌گرایان مثبت و منفی، در صورت تقابل رنج و شادی است؛ یعنی جایی که هم مصلحت و هم مفسده بر فعل مدِّنظر مترتب می‌شود. در این صورت، منفی‌گرایان، جنبهٔ منفی را معیار فعل اخلاقی و مثبت‌گرایان، جنبهٔ مثبت را معیار فعل اخلاقی می‌دانند؛ درهرصورت روشن است که بحث در مقام ثبوت، یعنی معیار فعل اخلاقی است.

در مقام اثبات نیز در اصول فقه عمدهٔ فقهیان، بحث تقابل میان مصلحت و مفسده و اولویت مصلحت یا مفسده را در تزاحم احکام مطرح کرده‌اند.[۲] در فلسفهٔ اخلاق نیز گرچه در وهلهٔ اول چنین می‌نماید که محل بحث فایده‌گرایان صرفاً در باب معیار فعل اخلاقی، معادل ملاکات احکام در اصول فقه است، لکن مطالعه در استدلال‌های طرفین و تقسیم‌بندی‌های انواع فایده‌گرایی مثبت و منفی نشان می‌دهد که محل بحث صرفاً ملاک فعل اخلاقی نیست، بلکه شامل تزاحم افعال اخلاقی (در مقام اثبات) نیز است؛ چراکه اولاً، عمده مثال‌هایی که فلاسفهٔ اخلاق در هر دو مکتب زده‌اند مربوط به تقابل دو فعل است و اینکه به‌هنگام تقابل میان دو فعلی که یکی منشأ شادی و دیگری منشأ رنج است، تکلیف اخلاقی شخصی که در چنین وضعیتی قرار می‌گیرد، چیست؟ و ثانیاً، برخی از طرف‌داران فایده‌گرایی مثبت، نفس تزاحم تکالیف را دلیل بر اثبات فایده‌گرایی (در مقام ملاک فعل اخلاقی) می‌دانند؛ به‌عبارت‌دیگر، آن‌ها استدلال می‌کنند که تزاحم تکلیف ضرورتاً منجر به گذر از تکلیف‌گرایی و انتخاب غایت‌گرایی، ازجمله فایده‌گرایی می‌شود.

۱. انصاری، فرائد الأصول، ۱۸۵/۲.

۲. حسینی مراغی، العناوین الفقهیة، ۳۹۲/۲؛ خویی، محاضرات فی الأصول، ۱۹۲/۲.

همچنان که یکی از فلاسفهٔ اخلاق در تبیین مفهوم تقارن رنج و شادی که مدعای فایده‌گرایی مثبت است، با بیان تزاحم تکالیف این مسئله را تبیین می‌کند.[۱]

حاصل کلام اینکه، عمدهٔ بحث این است که تقابل میان رنج و شادی و مصلحت و مفسده و به‌طورکلی، دکترین مثبت و منفی، چه تکلیفی را برای ما ایجاد می‌کند؟ آیا باید مصلحت را مقدم بداریم یا مفسده یا مخیر هستیم میان این دو فعل؟ فرقی نمی‌کند که مربوط به فعلی باشد که شارع و قانون‌گذار یا شخص مکلف از حیث اینکه هم دارای مصلحت و شادی و هم مفسده و رنج است، نوع حکم را مشخص خواهد کرد یا مربوط به دو فعل و حکم متزاحم باشد که یکی ذی‌المصلحه است و دیگری ذی‌المفسده. آنچه در اندیشهٔ متفکرانی که در تقابل میان مصلحت و مفسده، محل دغدغه و مناقشه است، سنجش مصلحت و مفسده و به‌عبارت ملموس‌تر، سنجش سود و زیان است، فارغ از اینکه مقام اثبات باشد یا مقام ثبوت. به‌عبارتِ‌دیگر، همان‌طور که در مقام اثبات تحلیلی، هزینه و فایده برای انتخاب حکم مناسب از میان دو حکم و تکلیف است، در مقام ثبوت نیز همین اتفاق تکرار می‌شود؛ به این معنا که، شارع وقتی حکمی را بنابر فایده انتخاب می‌کند، آن را با حکمی می‌سنجد که مفسده دارد و انتخاب نمی‌کند و سپس به حکمِ مفیدِ فایده امر می‌کند. حاصل اینکه، نظریات فایده‌گرایانه در مقام ملاکات باشند یا در مقام اجرا و تزاحم، از اصول واحدی پیروی می‌کنند؛ مسئله، صرفِ شباهتِ دو مفهوم و اندراج تحت یک مفهوم نیست؛ بلکه قواعد، حاکم بر دَوَران امور مثبت و منفی است. بنابراین، محل بحث تقارن یا عدم‌تقارن، رنج و شادی و مصلحت و مفسده است، نه بحث‌های مثل ملاکات احکام یا تزاحم احکام؛ همچنان که این وضعیت (تقارن یا عدم‌تقارن) را در طرفداران جانب نهی یا جانب امر در اجتماع امرونهی یا تقدم جانب امر در دَوَران میان محذورین یا قاعدهٔ اولویت دفع مفسده نسبت به جلب مصلحت یا بالعکس مشاهده می‌کنیم، بدون اینکه ملاکات احکام و تزاحم احکام را موضع و مکان بحث قرار دهند؛ چراکه بحث صرفاً دَوَران میان امور مثبت و منفی است، فارغ از اینکه این دوران در مقام ملاکات احکام باشد یا تزاحم حکم.

۳. دوگانهٔ تکلیف‌گرایی-غایت‌گرایی (به‌تبع فایده‌گرایی به‌عنوان بخشی از غایت‌گرایی)؛ گذر از تکلیف‌گراییِ محض

آنچه بررسی می‌شود به‌جاست که یکی از بحث‌های سنتی اخلاق باشد و آن عبارت است از: یکی از دوگانه‌های مهم در میان انبوهی از دوگانه‌ها؛ تکلیف‌گرایی (Deontology) و غایت‌گرایی (Teleology) (فایده‌گرایی بخشی از غایت‌گرایی است). اهمیت طرح این بحث ازآن‌روست که باتوجه‌به بخش‌های قبلی،

1. Mayerfeld, the Moral Asymmetry of Happiness and Suffering, 317.

خوانندهٔ تیزبین بلافاصله با این تردید معقول مواجه خواهد شد که در دَوران امر بین تکلیف‌گرایی و غایت‌گرایی (فایده‌گرایی) اولاً، به کدام‌یک می‌توان یا باید پایبند بود؛ ثانیاً و مهم‌تر اینکه، آیا احکام اسلام به سمت تکلیف‌گرایی گرایش دارد؟

بی‌تردید، چنین رویکردی، به‌خصوص در تکالیف اسلامی، غیرمحتمل نیست و در آثار مؤلفان، نمونه‌های زیادی از این نوع رویکرد را می‌توان یافت. بااین‌وجود، برخلاف آنچه در ابتدا آشکار می‌شود، چنین رویکردی به‌لحاظ تحلیلی در برابرِ واشکافیِ بیشتر، مقاومت نخواهد کرد و این احتمال، آهسته‌آهسته متزلزل‌تر هم خواهد شد.

باتوجه‌به هم‌پوشانیِ گستردهٔ مطالب، به تبیینِ مواضعِ فلاسفهٔ اخلاق و متفکران اسلامی به‌صورت جداگانه نمی‌پردازیم؛ بلکه برعکس، در ذیل ایرادات بنیادی به تکلیف‌گراییِ محض که آن را به‌سوی غایت‌گراییِ اجباری (و به‌طور خاص فایده‌گرایی) هدایت می‌کند، به اضافه‌کردن موضع حقوق اسلام نیز می‌پردازیم. اتخاذِ چنین موضعی در عین اینکه ما را از دوباره‌کاری‌های غیرضروری باز می‌دارد، به‌طور خودکار و به‌سهولت، جایگاه حقوق اسلام را نیز در این دوگانه آشکار می‌سازد.

لازم است در ابتدا به دو نکتهٔ جدی بیشتر توجه کنیم: ۱. مهم است که ابتدا در تخریبِ این «به‌ظاهر» دوگانه‌گرایی، اما «به‌واقع» دوقطبی کاذب، کوتاه‌ترین مسیر انتخاب شود. به نظر می‌رسد چنین دوگانه‌ای قبل از شکل‌گیری عقیم می‌شود؛ چراکه همان‌طور که فایده‌گرایی مشهور، «جرمی بنتام» از مفهوم تکلیف‌گرایی (deontology) در معنای عام‌تری استفاده می‌کند، مصلحت‌گرایی نیز به‌لحاظ ماهوی فی‌نفسه نوعی تکلیف و واجد نیروی الزام‌آوری است[1] و آنچه سبب معنادارشدن این تفاوت می‌شود پاسخ به این سؤال است که معیار و ملاک تکلیف، فایده و در کل، پیامد است یا نیازی به پیامد نیست. ازاین‌رو، تقسیم حوزه‌ها به واقعیت و حکم که دومی برای محدودساختن اولی کاربرد دارد، تقسیم به‌جایی باشد. این تقسیم به‌نوبهٔ خود، دوگانهٔ محل بحث را به تک‌قطبی «حکم یا تکلیف» محدود می‌سازد. بااین‌وجود، حتی اگر این دوگانه شکل بگیرد، هنوز راه دراز و پرفرازونشیبی برای تکلیف‌گراییِ صِرف قلمدادشدنِ حقوق اسلام در پیش داریم. ۲. همان‌طور که پیش‌تر تبیین شد، «فایده‌گرایی» فلسفهٔ اخلاقی است که بیان می‌کند که رفاه کلی یا «خوب» باید به حداکثر برسد و رنج یا «بد» باید به حداقل برسد. معمولاً در تقابل با فلسفهٔ دئونتولوژیک قرار می‌گیرد که بیان می‌کند قوانین اخلاقی نقض‌ناپذیری وجود دارد که بسته به موقعیت تغییر نمی‌کنند.[2]

1. Heinzelmann, "Deontology Defended", 5197-5216-520.

2. Heinzelmann, "Deontology Defended", 5197-5216-520; Ross, "The Right and the Good", 36; Brook, "Deontology, Paradox, and Moral Evil", 431-

درحقیقت، افزون بر پیامد، «ملاحظات دیگری نیز وجود دارد که ممکن است عمل یا حکمی را بـه‌جز خوبی یا بدیِ عواقب آن، صحیح یا واجب کند، ویژگی‌های خاصی از خود عمل غیر از ارزشی که به وجود می‌آورد.»[1]

از منظر فایده‌گرایانه، در صورتی می‌توان قتل را توجیه کرد که منافع آن بیشتر از هزینـه‌ها باشـد؛ بـرای مثال، اگر قتل جنایت‌کاری خطرناک، جـان انسـان‌ها را نجـات دهـد. از منظـر دئونتولوژیـک، یـک عمـل علی‌رغم پیامدهای آن، صرفاً درست یا نادرست است. دئونتولوژیسـت‌ها اسـتدلال می‌کننـد کـه اگـر یـک قاعدهٔ اخلاقی را بتوان در موقعیتی نقض کرد، در هر مـوقعیتی می‌تـوان آن را نقـض کـرد و بنـابراین، دیگـر قانونی اخلاقی نیست. برای مثال، «نکش» یک قاعدهٔ کلیِ کلاسـیک دئونتولوژیـک اسـت و امـا ایـن قتـل همیشه از منظر دئونتولوژیک اشتباه است، حتی اگر جان انسان‌ها را نجات دهد. برای یک فایده‌گرا، هدف، وسیله را توجیه می‌کند، درحالی‌که برای یک دئونتولوژیست یا تکلیف‌گرا چنین نیست.

با اختیار چنین تعریفی در فلسفهٔ اخلاق اولاً، دایره و محدودهٔ مفاهیم مشخص شد و ثانیاً، ایـن بـار بـا تردید بیشتری این سؤال مهم را دو مرتبه پرسید که آیا هنوز می‌توان تکلیف‌گرای صرف بود؟ آیا حقوق اسلام بی‌توجه به پیامدهاست؟ مسلماً پاسخ منفی است. باتوجه‌به جملهٔ «... فلسفهٔ دئونتولوژیک... بیان می‌کنـد قوانین اخلاقیِ نقض‌ناپذیری وجود دارد که بسته به موقعیت تغییر نمی‌کنند»، واضح است که موضع حقوق اسلام کاملاً در تضاد با نگاه تکلیف‌گراییِ صِرف قرار می‌گیرد. دلایلی که در زیـر مرتـب می‌شـوند، چنـین تصور ابتدایی را از بین می‌برد.

أ. نظریه‌های تکلیف‌گرا، نقاط ضعف خاص خود را دارند؛ درحقیقت، خودِ تکلیف‌گرایی در مقام اجرا، لاجرم با معضل «میل اجباری به غایت‌نگری» مواجه می‌شود؛ به این معنا که، تکالیف مختلفی وجود دارد که عاملان آن‌ها گاه با تعارض یا تزاحم آن‌ها مواجه می‌شوند و در ایـن صـورت چـاره‌ای جـز «کـدام‌یک را انتخاب کنم» ندارد؛ برای مثال، بازپرداخت بدهی‌های خود و محافظت از دیگران در برابر آسیب.

تلاش‌های مختلفی برای پاسخ به این معضل ارائه شده است که نمونهٔ شایان توجـه آن را بایـد «دیویـد راس» دانست. «راس» بین تعهدات اولیه و تعهدات واقعـی (مطلـق) تمـایز قائـل می‌شـود. مـورد دوم «در عمل»، از لحاظ اخلاقی است، درحالی‌که مورد اول صـرفاً «عوامـل یـا ملاحظـات درسـتی» هسـتند کـه به‌عنوان واکنش اخلاقی نهایی باید مدِّ نظر قرار گیرند. درحقیقت، در درگیری‌ها و تعارضات، هریک از ایـن

40.

1. Frankena, "Ethics", 15;

وظایف ظاهری ممکن است نادیده گرفته شود.[۱] چیزی مانند «نجات و بهبود زندگی تعداد زیادی از مردم با پرداخت پولی زیاد به یک بیمارستان» یا «عمل به وعده‌ای خاص از قبیل نگهداری پول‌ها یا گنجی در جزیره‌ای دورافتاده»، هر دو وظیفه‌ای ابتدایی خواهد بود.[۲] «راس» نتیجه می‌گیرد دادن پول به بیمارستان وظیفهٔ واقعی ما خواهد بود. بنابراین، وظیفهٔ واقعی ما نقضِ وعدهٔ مربوط به حفظ گنج در جزیرهٔ دورافتاده است. ما این کار را برای نجات و بهبود زندگی انجام می‌دهیم. این‌طور نیست که ما در اینجا نیز وظیفهٔ واقعی داریم که به وعدهٔ مربوط به جزیره عمل کنیم.[۳]

رویکرد راس نیز در خطر فروپاشی به‌نوعی نتیجه‌گرایی است. این حقیقت، مدِّ نظر اصولیان و فقهای اسلام نیز بوده است و برای رهایی از چنین معضلی، برخلاف کانت، قواعدی چون اهم و مهم را که ناظر بر تعارض احکام و توجه به «غایت و پیامدهاست» جعل کردند. درنتیجه، می‌توان گفت چاره‌ای جز تکمیل تکلیف‌گرایی با غایت‌گرایی و فایده‌گرایی نیست.

ب. تکلیف‌گرایی محض چه در فلسفهٔ اخلاق و چه در فلسفهٔ حقوق با معضلات اخلاقی و حقوقی مواجه می‌شود. توضیح مطلب اینکه، در تکلیف‌گرایی گاهی اوقات تعهدات مقوله‌ای (categorical obligations) در معنای کانتی، یک فرد مستلزم حفظ خلوص عاملیت اخلاقی خود به بهای داشتن اعمالش است که آن اعمال، جهان را ازنظرِ اخلاقی در وضعیت بدتری قرار می‌دهد. برای مثال، مطابق تکلیف‌گرایی، ما مأمور به تکلیف هستیم فارغ از هرگونه ملاحظات احتمالی؛ خواه منجر به فجایع اخلاقی بشود یا نشود. این روایت کانت ازجملهٔ معروف لاتین است که می‌گوید: «عدالت باید اجرا شود، حتی اگر آسمان سقوط کند»، مشهور است که: «بهتر است که همهٔ مردم از روی زمین هلاک شوند» تا اینکه بی‌عدالتی انجام شود یا اینکه در توجیه بمباران اتمی ژاپن گفته می‌شود اگر سیصدهزار نفر کشته نمی‌شدند، تلفات چندین برابر بیشتر می‌شد. وجود این معضلات اخلاقی، اندیشمندان را به تکاپو برای پاسخ وا داشته است و راه‌هایی ارائه داده‌اند، ازجمله پاسخ داده شده این است که: می‌توان آن را «تعیینِ حد یا آستانه‌ای برای پایبندی» نامید؛ به این معنا که، هنجارهای تکلیف‌گرا علی‌رغم پیامدهای نامطلوب تاحدی حاکم است. اما وقتی پیامدها آن‌قدر وخیم می‌شوند که از آستانهٔ تعیین‌شده عبور می‌کنند، نتیجه‌گرایی حاکم می‌شود. همان‌طور که می‌توان تصور کرد این آستانه به دو طریق اعمال‌شدنی است: آستانهٔ ثابت؛ مانند اینکه با تغییر شرایط و افراد تغییر نمی‌کند (شبیه مجازات‌های ثابت در حقوق کیفری)، چنین آستانه‌ای به

---

1. Ross, "The Right and the Good", 19-20, 46.

2. Ross, "The Right and the Good", 21, 47.

3. Conee, "Against Moral Dilemmas", 87-97.

این معنا ثابت است که با شدت تکلیف، طبقه‌ای که نقض می‌شود، تغییر نمی‌کند. نوع دومی از آستانه که می‌توان تصور کرد «آستانهٔ متغیر یا تناسب» است. فردی‌سازی مجازات‌ها متناسب با وضعیت مجرم، نمونه‌ای از این تلاش‌هاست. در این نسخه، آستانه به نسبت میزان اشتباه انجام‌شده متفاوت است؛ مانند ضربه‌زدن نقاط حساس بدن و دیگر نقاط.

بااین‌حال، چنین تلاش‌هایی با مشکلات نظری جدی روبه‌روست؛ به این معنا که، علاوه‌بر اینکه هیچ معیاری برای تعیینِ این حداقل نداریم، اولاً، دربارهٔ چگونگی استدلال پس از رسیدن به آستانه ابهامی وجود دارد: آیا باید در حاشیه، بر اساس دلایل مستقیمِ نتیجه‌گرایانه محاسبه کنیم، از یک حالت جمع‌آوری وزن‌دار عامل استفاده کنیم، یا کار دیگری انجام دهیم؟

چنین راهکاری مدِّنظر متفکران اسلام بوده است. اگر به‌دنبالِ مصداق باشیم مطمئناً حکمتِ جعلِ عناوین ثانویه‌ای چون لاحرج، لاضرر، مصلحت و... توجه به پیامدهاست، همچنان‌که در برخی از گزاره‌های فقهی چنین راه‌حلی دیده می‌شود؛ مانند وجوبِ برخی تکالیف، همانند امربه‌معروف و نهی از منکر، صراحتاً منوط به احتمال اثر شده‌اند،[1]

جهاد: فقها پذیرفته‌اند اگر دشمن بیش از دو برابر باشد، تکلیف ساقط است؛ چراکه بنا نیست ما برای کشته‌شدن به میدان جنگ برویم و... .

درنتیجه به نظر می‌رسد هرکجا رسیدن به نتایج مسدود شود، وجوبِ اِعمالِ تکلیف هم ساقط می‌شود. حقیقت آن است که ما نمی‌توانیم یک تکلیف‌گراییِ محض در حقوق اسلام ببینیم.

ج. راه سوم برای عبور از تکلیف‌گراییِ محض؛ خواه در فلسفهٔ اخلاق و خواه حقوق اسلام این است که می‌دانیم که مشخصهٔ مشترک تمایز غایت‌شناسی و دئونتولوژی بر رابطهٔ بین «حق» و «خوب» متمرکز است: غایت‌شناسی به این معناست که «خوب» بر «حق» ارجحیت دارد. دئونتولوژی به این معناست که «حق» بر «خوب» مقدم است.[2]

دو ویژگی فایده‌گرایی از این اصلِ اساسی استنباط می‌شود. اولاً، در فایده‌گرایی، حق با خیر مشخص می‌شود و خیر بر حق اولویت دارد؛ زیرا فایده‌گرایان درک خود از عدالت را از نظریهٔ اخلاقی خود می‌گیرند و بنابراین مقصد نهایی آن‌ها نظریه‌های لذت‌گرایانه است. ازسوی‌دیگر، در نظریه‌های لذت‌گرا کیفیت خاصی به لذت، حس و احساس نسبت داده می‌شود. طرح انتخاب عقلانی، مبتنی‌بر لذت است و آنچه سبب لذت می‌شود خوب و اخلاقی تلقی می‌شود. براین‌اساس، انسان فقط نیازها، منافع، لذت و درد و...

۱. محقق حلی، معارج الأصول، ۳۱۱/۱؛ ابن‌ادریس، السرائر، ۲۳/۲.

2. Timmermann, “What’s Wrong with ‘Deontology?”, 173.

است. با تعیین عوامل عمل می‌کند و فایده نیز خیر اخلاقی را تعریف می‌کند. به همین دلیل، نتیجه‌گیری می‌شود که فایده‌گرایی، اخلاق را نه با کیفیت‌ها یا اصول اولیه؛ بلکه با اصول تجربی علمی طبیعی می‌سازد. درنتیجه، این نتیجه‌گیری که خوب مقدم بر حق است، برای فایده‌گرایان اجتناب‌ناپذیر می‌شود. در واقع، همان‌طور که هر رویدادی علتی دارد، بسیار طبیعی است که اعمال انسان علتی داشته باشد.

این مانع که درحقیقت در حوزهٔ حقوق اسلام کاربرد دارد، مسیر را برای این سؤال باز می‌کند که آیا اسلام همواره بر حق و تکلیف به ضرر خیر و خوبی اولویت می‌دهد؟ در پاسخ قبلی و پاسخ‌های بعدی، ذکر مصادیق نقضی همچون عناوین ثانویه و حکم حکومتی روشن می‌سازد که ممکن است حقوق و تکالیف نادیده گرفته شوند.

د. بایستی به این حقیقت توجه داشت که به‌خصوص در حوزهٔ احکام اسلامی، وجوب فعل به‌سبب وجوب نتیجه است. ازآنجاکه احکامِ الهی تابعِ مصالح و مفاسد هستند، پس وقتی تکلیفی برعهدهٔ ما قرار می‌گیرد، بدین معناست که باید آن تکلیف را انجام دهیم تا مصلحتِ آن محقق شود. درحقیقت، اینکه امری واجب یا حرام شده است، بدین منظور است؛ یعنی به‌منظورِ تأمین مصالحی خاص تدارک دیده شده‌اند. پس وجوبشان نیز به‌دلیل نیل به آن مصلحت است. در واقع، قضیه‌ای شرطیه می‌توان ترتیب داد: «اگر معلول ـمصلحتی که در اثر تحققِ فعل حاصل می‌شود- مطلوب باشد، فعلی که مقدمه یا سبب تحقق آن شود نیز مطلوب است؛ چون هریک از اجزای علت تامه نسبت به معلول، وجوب بالقیاس دارند.» چون آن مصلحت مطلوب است، چیزی که آن مصلحت را ایجاب کند یا شرط تحقق آن مصلحت باشد، آن هم وجوب بالقیاس خواهد داشت.

درنتیجه، در رفتارهای ارزشی آنچه نباید به فراموشی سپرده شود نتایج فعل است. این امر به‌ویژه در مبحث معاملات (در مقابل عبادات) شایع‌تر است؛ برای مثال، در حِیل شرعی[1] در فقه که راهی برای دستیابی به نتایجِ ممنوعهٔ احکامِ ثابت است یا قاعدهٔ نقض غرض[2] که حول محورِ غرض از جعل احکام و تکالیف می‌چرخد، در کنار مباحث پیش‌گفته، همگی بر این حقیقت دلالت دارند که احکام اسلامی بی‌توجه به نتایجِ تکالیف نیست.

۴. فایده‌گرایی در اندیشهٔ علمای اصول

در این قسمت به بررسی فایده‌گرایی در اصول فقه می‌پردازیم.

۱. نک: مکارم شیرازی، حیله‌های شرعی و چاره‌جویی‌های صحیح.
۲. نک: دکامی، «قاعدهٔ نقض غرض در کلام اسلامی».

فایده‌گرایی در غرب در دو فضای الهیاتی و غیرالهیاتی مطرح بوده است؛ دو مکتب «فایده‌گرایی مثبت و منفی» در فضایی غیرالهیاتی مطرح شده و در فضایی الهیاتی نیز فایده‌گرایی مطرح بوده است که در فضای آکادمیک به فایده‌گرایی الهیاتی موسوم است. فایده‌گرایی الهیاتی نظریه‌ای است که نشان می‌دهد قواعد اخلاقی استاندارد را می‌توان بر پایهٔ فایده‌گرایانه مبتنی بر خیرخواهیِ خداوند قرار داد. از سوی دیگر، در این دیدگاه، بر عقل انسان و حُسن خلقت و معقول‌بودن اوامر الهی تأکید می‌شود.

بااین‌حال، برچسب فایده‌گرایی الهیاتی می‌تواند گمراه‌کننده باشد؛ چراکه این تفکر اگرچه معتقد است که خدا به‌دنبال سعادت ماست، اما دلیل اینکه یک عمل را ازنظرِ اخلاقی درست می‌دانند، مطابقت آن با ارادهٔ خداست؛ نه میزان شادی که به دست می‌آورد یا رنجی که به حداقل می‌رساند.

این رویکرد الهیاتی به فایده‌گرایی را می‌توان در اسلام در مسئلهٔ «حسن‌وقبح» و به‌عبارتِ اخص، در مسئلهٔ تبعیت احکام از مصالح و مفاسد دید. دو مسئلهٔ اخیر، نوع رویکرد علمای اصول را راجع به اصل فایده‌گرایی و واقعی‌بودن آن در عالم خارج نمایان می‌سازد و در واقع، جلوه‌ای از فایده‌گرایی در اسلام است. به بررسی اجمالی این دو مسئله می‌پردازیم که علمای اصول چگونه اندیشهٔ فایده‌گرایانه داشته‌اند.

۴. ۱. مسئلهٔ حسن‌وقبح

مسئلهٔ حسن و قبح، ازجمله مسائلی است که به‌شدت محل اختلاف است: هم از حیث ذاتی و الهی‌بودن (مقام ثبوت) و هم از حیث عقلی و شرعی‌بودن (مقام اثبات) به‌شدت اختلاف شده است. دیدگاه اشاعره، بنابر آنچه از کلماتشان استنباط‌شدنی است، بر این است که حسن و قبح ازنظرِ ثبوت و اثبات شرعی است؛ به این معنا که، افعال «بما هو هو» نه دارای حسن هستند نه دارای قبح، بلکه تابع اوامر و نواهی شرع هستند؛ لذا اگر خداوند متعال امر کرد، حسن خواهد بود و در غیر این صورت، قبیح خواهد بود. مطابق این دیدگاه، افعال هیچ اقتضائی ندارند، لذا بحث از فایده‌گرایی در این دیدگاه بی‌معنا خواهد بود. در مقابل، بسیاری از شیعه و معتزله قائل‌اند که از حیث ثبوت و اثبات وابسته به امرونهی خداوند متعال نیست. از میان این گروه، برخی از حیث ثبوت قائل به نظریهٔ ذاتی‌بودن حسن و قبح هستند؛[1] در مقابل، برخی قائل‌اند که حسن و قبح ذاتی نیست، بلکه از قبیل تطابق آرای عقلاست.[2] از حیث اثبات نیز بسیاری از این گروه قائل به اکتشافی‌بودن حسن و قبح ازنظر عقل هستند؛ به‌عبارت‌دیگر، طرفدار حسن و قبح عقلی هستند. اتخاذ این دیدگاه از شیعه و معتزله در واقع، نوعی از اندیشهٔ فایده‌گرایی در حقوق اسلام را نشان می‌دهد؛ چراکه معانی‌ای که برای حسن و قبح ذکر شده است، به‌وضوح این فایده‌گرایی را در افعال

۱. صدر، بحوث فی علم الأصول، ۸۵؛ سبحانی، رسالة فی تحسین و تقبیح العقلیین، ۲۳؛ فیاض، محاضرات فی اصول الفقه، ۲۹۷/۴.
۲. اصفهانی، نهایة الدرایة، ۳۰/۳.

نشان می‌دهد. محققان، معانی متعددی را برای حسن و قبح مطرح کرده‌اند، ازجمله:

۱. حسن و قبح به‌معنای موافقت و مخالفت با طبع؛ مطابق این معنا، هر آنچه که مطابق طبع و میل انسان است، حسن است و هرآنچه که مطابق میل و طبع انسان نیست، قبیح است.[۱]

۲. حسن و قبح به‌معنای مصلحت و مفسدۀ نوعی؛ مطابق این معنا، هرآنچه که متضمن مصلحت باشد، حسن و هرآنچه متضمن مفسده باشد، قبیح است.[۲]

۳. حسن و قبح به‌معنای کمال و نقص نفسانی؛ بر طبق این معنا، هرآنچه سبب کمال نفسانی باشد، حسن است؛ مانند شجاعت و هرآنچه سبب نقص نفسانی شود، قبیح است.

۴. حسن و قبح به‌معنای مدح و ذم؛ مطابق این معنا، حسن عبارت است از آنچه سبب استحقاق مدح فاعل و ثواب می‌شود و قبیح عبارت است از هرآنچه سبب استحقاق ذم فاعل و عقاب می‌شود.[۳]

۵. منافرت و ملائمت با قوۀ عاقله؛ برمبنای این معنا، هرآنچه در ملائمت با قوۀ عاقله باشد، حسن و هرآنچه در مغایرت و منافرت با قوۀ عاقله باشد، قبیح است.[٤]

برطبق مبنای اول که عبارت باشد از مخالفت و منافرت با طبع، حسن و قبح در تطابق با تفسیر لذت‌گرایانه از افعال اخلاقی است، لکن این معنا مدِّنظر اشاعره و عدلیه نیست و لذا تفسیر لذت‌گرایانه از حسن و قبح میان اندیشمندان اسلامی مطرح نشده است. برطبق معنای دوم که بنابر نظر برخی محل نزاع است، ارتباط حسن و قبح با تفسیر موسع از فایده‌گرایی بسیار ارتباط تنگاتنگ دارد؛ چراکه مطابق تفسیر موسع از فایده‌گراییِ مطلق، دکترین مثبت و منفی مدِّنظر است و این مطلق‌انگاری شامل همۀ امور مثبت و منفی، ازجمله مصلحت و مفسده است. برطبق معنای سوم که عبارت است از کمال و نقصان نفسانی که بنابر نظر برخی، محل نزاع اشاعره و عدلیه است، کمال و نقصان نیز از قبیل فایده‌گرایی است که موجبات رنج و شادی است. شاهد بر این مدعا را می‌توان برشمردن یادگیری علم و دانش به‌عنوان یکی از مصادیق بارز فایده‌گرایی دانست؛ لذا یکی از اشکالات میل به نظریۀ بنتام این بود که به کمالات و منابع ابدی و اخروی، همچون تعلیم و تعلم توجهی صورت نگرفته است، حال اینکه این‌گونه لذات به‌مراتب از لذات دنیوی پایدارتر است؛[۵] همچنان که برخی از علمای اصول نیز فضایلی همچون علم‌آموزی را برای کمال و

---

۱. تفتازانی، شرح المقاصد، ۲۸۲.

۲. سبحانی، رسالة فی تحسین و تقبیح العقلین، ۲۹.

۳. مظفر، اصول الفقه، ۲۷۵/۲.

٤. آخوند خراسانی، کفایة الأصول، ۱۲۴/۱.

۵. معلمی، فلسفۀ اخلاق، ۱۳۷.

نقصان مثال‌زده‌اند.[۱]

معنای چهارم که عبارت است از مدح و ذم و به‌تبع ثواب و عقاب را باید ذیل تفسیر موسع فایده‌گرایی گنجاند؛ چراکه مدح‌وذم شرعی و به‌تبع ثواب و عقاب خود نوعی فایده‌اندیشی است که مکلفان باتوجه‌به آن (از حیث اینکه ثواب دارد یا عقاب)، سعی در انجام افعال دارند. اما معنای آخر که ملائمت و منافرت با قوهٔ عاقله باشد، بنابر تفسیر برخی از علمای اصول بازگشت به مصلحت و مفسده است که گفته شده ذیل تفسیر موسع گنجانده می‌شود.

۴. ۲. تبیت احکام از مصالح و مفاسد

بارزترین مسئله‌ای که در اصول فقه به‌وضوح، فایده‌اندیشیِ علمای اصول را نشان می‌دهد، قول به تبعیت احکام از مصالح و مفاسد است. شیعه و معتزله قائل به تبعیت احکام از مصالح و مفاسد هستند.[۲] در مقابل، به اشاعره منسوب است که قائل به تبعیت نیستند.[۳] شیعه و معتزله با استناد به ادلهٔ عقلی، بر تبعیت احکام از مصالح و مفاسد تأکید دارند، ادله‌ای از این قبیل: لزوم ترجیح بلامرجح؛ بدین تقریر که لازمهٔ عدم‌تبعیت احکام از مصالح و مفاسد این است که شارع افعال خود مبنی‌بر حرمت، وجوب، کراهت، استحباب را بدون هیچ مرجحی مقرر دارد؛ لغویت افعال؛ بدین تقریر که لازمهٔ جعل احکام بدون غرض که عبارت باشد از مصالح و مفاسد، لغویت افعال خداست و لغویت، خلاف حکمت الهی است. این مسئله نیز به‌خوبی نشان می‌دهد که ازنظرِ علمای اصول، شارع در احکام، بر مبنای محاسبهٔ مصلحت و مفسده، امرونهی می‌کند؛ این سنجش، چیزی جز فایده‌اندیشی نیست.

۵. فایده‌گرایی مثبت

۵. ۱. تعریف

فایده‌گرایی، نظریه‌ای اخلاقی است که معتقد است درستی یا نادرستی اخلاقی یک عمل بر اساس نتایج یا عواقب آن قضاوت می‌شود. پیامدهای یک عمل، ارزش آن را تعیین می‌کند. اگر عملی در مقیاس وسیع سبب خوشبختی مردم شود، ازنظرِ اخلاقی صحیح است. اگر باعث ایجاد ناراحتی در مقیاس بزرگ شود، گفته می‌شود که ازنظرِ اخلاقی نادرست است.[٤]

---

۱. مظفر، اصول الفقه، ۲۷۲/۲.

۲. ابن‌شهید ثانی، معالم الدین، ۲۱۴.

۳. فخر رازی، التفسیر الکبیر، ۱۵۵/۲۲؛ عضدالدین ایجی، شرح مختصر المنتهی، ۲۰۲.

4. Duignan, Utilitarianism, 39.

ایده‌های فایده‌گرایانه به‌عنوان یک نظریهٔ اخلاق هنجاری است با نگرش‌های غایی[1] و پیامدهای سیاسی که عنصر حیاتی آن ناظر به ارائهٔ راهنمایی هنجاری کامل برای هدایت رفتار عمومی جامعه است.[2] جست‌وجوی خوشبختی یا به‌عبارتی تحلیل از طریق موازنهٔ شادی و رنج را به‌عنوان تنها هدف غایی برای همه نوع بشر یا شاید برای همهٔ موجودات ذی‌شعور، نشانه می‌رود؛[3] ازاین‌رو، احساسی که منفعت‌گرا به آن متوسل می‌شود، «خیرخواهی تعمیم‌یافته» در برابر «خیرخواهی فردگرایانه» است.[4]

۵. ۲. استدلال طرفداران فایده‌گرایی مثبت

طرفداران فایده‌گرایی مثبت، استدلال‌های متعددی مطرح کرده‌اند. در ادامه، به‌مهم‌ترین این استدلال‌ها می‌پردازیم:

أ. استدلال جان استورات میل؛ مشاهده‌پذیری تجربی: مشهورترین استدلال برای سودگرایی، متعلق به جان استوارت میل (۱۸٦۱) است. «میل» به‌عنوان یک تجربه‌گرا معتقد بود: مثل بقیهٔ دانش‌ها، شناخت ما از اخلاق و طبیعتاً «اهداف غایی» و اصول اولیه باید از مشاهده نشئت گرفته شود.[5] لذا وی در استدلال خود برای اثبات فایده‌گرایی از این روش بهره می‌گیرد. نظریهٔ میل دارای سه مرحله: ۱. حرکت از «میل مردم به امری» به «مطلوبیت آن امر»؛ ۲. حرکت از «خوب‌بودن خوشبختی هرکس برای او» به «خوشحالی عمومی برای مجموع افراد است»؛ ۳. خوشبختی، تنها هدف است. وی برای هر سه مرحله، استدلال جداگانه می‌کند، ولی بن‌مایهٔ استدلال او را می‌توان در اثبات مرحلهٔ اول دانست که به‌نوعی اثبات مراحل بعدی متکی بر آن است و با تحریر خاصی از آن بهره می‌گیرد. وی می‌گوید که تنها دلیل قابل‌مشاهده‌بودن یک شئ این است که مردم آن را می‌بینند و تنها دلیل قابل‌شنیده‌شدن صدا این است که مردم آن را می‌شوند و همچنین سایر تجارب نیز چنین است. وی بعد از بیان نکتهٔ اخیر استدلال می‌کند که تنها دلیل و مدرک اینکه چیزی مطلوب است این است که مردم آن را می‌خواهند[6] و مشاهده می‌شود که عموم مردم به خوشبختی و مطلوبیت تمایل دارند.

ب. استدلال بنتام؛ فقدان جایگزین و خودگرایی روانی: استدلال اصلی بنتام را بایستی در اولین سطرهای کتاب او دانست که به نظر می‌رسد از دو روش مستقیم و غیرمستقیم برای اثبات نظریهٔ خود بهره

1 . Smart, Utilitarianism: For and Against, 7.

2 . Goodin, Utilitarianism as a public philosophy, 4.

3 . Bentham, An Introduction to the Principles of Morals and Legislation, 14.

4 . Smart, Utilitarianism: For and Against, ۷.

5 . Mill, Utilitarianism, 63.

6 . Mill, Utilitarianism, 207.

می‌گیرد.[1] در مقدمهٔ اصول اخلاق و تشریع، خود را از اثبات با دلیل مستقیم بی‌نیاز می‌داند؛ چراکـه معتقـد است هر چیز دیگری را نیز نمی‌توان به‌خودی‌خود ثابت کرد و لاجرم، زنجیره‌ای از براهین باید از جایی آغاز شود. به‌عقیدهٔ بنتام ما به‌طور طبیعی تمایل داریم در هر امـری بـه اصـل مطلوبیـت متوسـل شـویم؛ حتـی درجایی که افرادی قصد دارند با این اصل به مخالفت برخیزند از استناد به آن در امان نیسـتند.[2] بـه همـین دلیل، او به‌نوعی از مخالفان دعوت می‌کند که گزینه‌های مدِّنظرشان را طرح کنند و بااین‌حال، هـر گزینـه و انتخابی به سؤال دیگری منجر می‌شود. این فرایند ما را به این نقطه رهنمون می‌کند که همـهٔ جایگزین‌هـای اصل سودمندی، پیامدهای نپذیرفتنی دارند؛ مانند اینکه می‌تـوان تنهـا جـایگزین سـودگرایی را هوس‌بـازی دانست که مبتنی بر خرافه یا علاقهٔ شخصی باشد. به‌ویژه، بنتام بر اساس منـافع شخصـی طبقـهٔ حـاکم بـه وضعیت موجود اخلاقی حمله می‌کند.

درمورد روش مستقیم، او می‌نویسد: طبیعت، بشر را تحت حاکمیتِ دو ارباب مقتدر قـرار داده اسـت؛ درد و لذت. این تنها برعهدهٔ آن‌هاست که به آنچه ما باید انجام دهیم اشاره کنند و همچنین تعیین کننـد کـه چه کاری باید انجام دهیم. از یک سو، معیار حق و باطل و از سوی دیگر، سلسله علل و معلول‌ها، به عرش بسته است. آن‌ها ما را در هر کاری که انجـام مـی‌دهیم، در هـر چیـزی کـه می‌گـوییم، در هـر فکـری کـه می‌اندیشیم، اداره می‌کنند: هر تلاشی که می‌توانیم برای کنارگذاشتن تبعیت خود [از آن] انجام دهیم، فقـط برای نشان‌دادن و تأیید آن مفید خواهد بود. در کلام ممکن است یک مرد وانمود کند که از امپراتوری آن‌هـا چشم‌پوشی می‌کند: اما در واقعیت او [تحت حاکمیت آن] باقی خواهد ماند.[3]

طبیعی‌ترین قرائت از این جمله این است که این درد و لذت خود ماست که انگیزهٔ اعمال مـا می‌شـود، زیرا چنین خواهد بود؛ بنابراین، استدلال اصلی او خودگرایی روانی است که منـتج بـه خـودگرایی اخلاقـی می‌شود.

۶. فایده‌گرایی منفی

۶. ۱. تعریف فایده‌گرایی منفی

برخی در تعریف گفته‌اند: «فایده‌گرایی منفی شـکلی از پیامـدگرایی منفـی اسـت کـه در آن افـراد بایـد مجموع رنج را به حداقل برسانند یا اینکه باید رنج را به حداقل و سـپس، میـزان کـل شـادی را بـه حـداکثر

---

1. Bentham, An Introduction to the Principles of Morals and Legislation, 16.
2. Bentham, An Introduction to the Principles of Morals and Legislation, 16.
3. Bentham, An Introduction to the Principles of Morals and Legislation, 16.

برسانند. می‌توان آن را نسخه‌ای از فایده‌گرایی در نظر گرفت که اولویت بیشتری به کاهش رنج نسبت به افزایش لذت می‌دهد.»[1] برای مثال، اگر یک قرص نان داشته باشیم، پنج نفر خیلی گرسنه نیستند و یک نفر در شرف مرگ از گرسنگی است؛ فایده‌گرایی مثبت، نان را بین پنج نفر تقسیم می‌کند تا حداکثر سود را داشته باشد و سودمند منفی به یک نفر می‌دهد تا درد را به حداقل برساند.

این تعریف با این اشکال روبه‌روست که جامع نیست؛ چراکه بنابر برخی از خوانش‌ها، شادی اصلاً ارزش اخلاقی ندارد.

یکی دیگر از نویسندگان می‌نویسد: «سودگرایی منفی، شکلی از اصل فایده‌گرایانه است که در آن دستورِ به حداکثررساندن شادی با دستور حذف رنج یا با هدف «کمترین رنج قابل‌اجتناب برای همه» جایگزین می‌شود.»[2]

همچنین گفته‌اند: «فایده‌گرایی منفی، یک اصطلاح جامع برای همهٔ انواع فایده‌گرایی است که عدم تقارن بین رنج و شادی را ترسیم می‌کند.»[3]

شبیه همین تعریف را برخی دیگر از فایده‌گرایان منفی (در عصر حاضر) مطرح کرده‌اند: «منفعت‌گرایی منفی اخلاقی، یک نظام ارزشی است که تقارن اخلاقیِ لذت و درد را به چالش می‌کشد و به‌عنوان یک ارزش اخلاقی، صرفاً برای اعمالی که تمایل به حداقل‌رساندن یا حذف رنج را دارند، ارزش قائل است.»[4]

به نظر می‌رسد از میان تعاریف مطرح‌شده، تعریف اخیر جامع‌ترین تعریف از منفی‌گرایی هست؛ چراکه دو عنصر اصلی منفی‌گرایی در تعریف گنجانده شده است: عدم‌تقارن بین رنج و شادی و اولویت‌دهی به رنج با هدف حذف رنج یا کاهش رنج.

۶. ۲. انواع فایده‌گرایی منفی

سودگرایی منفی، همانند سایر مکاتب اخلاقی به چالش کشیده شده و نقدهای فراوانی نسبت بدان صورت گرفته است؛ به فراخور همین نقدها، نسخه‌های متعددی از سودگرایی منفی ارائه شده است که در واقع در پاسخ به نقدها و رفع اشکالات، خود را به‌روز کرده است. در این قسمت به مهم‌ترین اقسام سودگرایی منفی می‌پردازیم:

أ. منفی‌گرایی مطلق: مطابق این نسخه از فایده‌گرایی منفی، آنچه که مهم است، رنج است و شادی،

---

1. Leslie, The End of the World: The Science and Ethics of Human Extinction, 12.
2. Acton, Negative Utilitarianism, 1.
3. Fricke, Verschiedene versionen Des negativen utilitarismus, 13.
4. David Pearce, Why be negative?.

ارزش اخلاقی ندارد. در این نسخه مقصود این نیست که کاستن از رنج در اولویت از شادیِ حداکثری است؛ بلکه اصلاً شادی ارزش اخلاقی ندارد، بنابراین اولویتی مطرح نیست.[1] این نسخه از منفی‌گرایی که معروف به منفی‌گرایی مطلق است، مطابق خوانشی است که «ر. ن. اسمارت» از منفی‌گرایی دارد: «چون خوشبختی (happiness) ارزش اخلاقی ندارد؛ هیچ حالتی بهتر از نیستی، نیست.»

ب. منفی‌گرایی متوسط: مطابق این نسخه از منفی‌گرایی، شادی و رنج هر دو مهم هستند و ارزش اخلاقی دارند، ولی هیچ اندازه از شادی (هرچقدر هم بیشتر باشد) نمی‌تواند هم‌سنگ رنج باشد، هرچند که آن رنج کمتر باشد. مطابق این نسخه، آنچه اولویت دارد به‌حداقل‌رساندن رنج است تا به‌حداکثررساندن شادی که فایده‌گرایان مثبت، مدعی و در تلاش هستند تا رنج به حداقل برسد. بنابراین، حداکثرسازی شادی بعد از حداقل‌سازی رنج است.[2]

ج. **منفی‌گرایی ضعیف:** مطابق این نسخه، رنج و شادی هر دو اهمیت دارند، لکن رنج به نسبت شادی از اهمیت بیشتری برخوردار است. برای مثال، یک دقیقه در یک گاو برنزی ممکن است به میلیون‌ها سال زندگی شاد نیاز داشته باشد تا ازنظرِ اخلاقی بیشتر باشد. بااین‌وجود، پیشنهادکنندگان این نسخه از منفی‌گرایی معتقدند: مقادیری از شادی وجود دارد که می‌تواند بر مقدار معینی از رنج غلبه داشته باشد. به‌عبارتِ‌دیگر، نرخ مبادله‌ای میان (exchange rate) رنج و شادی وجود دارد که حکایت از این دارد که چقدر شادی لازم است تا به مقدار معینی از رنج غلبه کند.[3] از این نسخه گاهی به (Negative-leaning utilitarianism) تعبیر می‌کنند.[4]

د. **منفی‌گرایی آستانه‌ای:** مطابق این نسخه، رنج و شادی هر دو مهم است، اما مقداری رنج وجود دارد که هیچ مقداری از شادی نمی‌تواند بر آن غلبه کند.[5]

۶. ۳. استدلال منفی‌گرایان

یکی از عمده استدلال‌های مطرح‌شده به سود منفی‌گرایی این است که طبق نسخۀ کلاسیک فایده‌گرایی، بین رنج و شادی تقارن وجود دارد؛ حال آنکه، تقارنی بین شادی و رنج وجود ندارد. مفهوم تقارن رنج و شادی بر این دلالت دارد که افزایش شادی مثبت و کاهش رنج، زمانی که ازنظرِ بزرگی برابر

1. Ord, Why I'm Not a Negative Utilitarian?, part: Types of Negative Utilitarianism.
2. Ord, Why I'm Not a Negative Utilitarian?, part: Types of Negative Utilitarianism.
3. Ord, Why I'm Not a Negative Utilitarian?, part: Types of Negative Utilitarianism.
4. Tomasik, Three Types of Negative Utilitarianism, part: Types of Negative Utilitarianism.
5. Ord, Why I'm Not a Negative Utilitarian?, part: Types of Negative Utilitarianism.

باشند، ازنظرِ ارزش اخلاقی برابرند.[1]

کسانی که معتقد به عدم‌تقارن هستند جلوه‌های متعددی از عـدم‌تقـارن را ذکـر کرده‌انـد، یکـی از ایـن جلوه‌ها عدم‌تقارن در فوریت است؛ بدین معنا که، رنج ذاتاً مشکل است و فوریت ذاتـی دارد؛ حـال آنکـه، حالتی که می‌تواند منجر به شادی با مقدار خیلی زیاد شود، مشکل‌ساز نیست؛ بنابراین، چنین حالت‌هـایی که مشکل نیستند، فوریتی برای افزایش شادی ندارند.[2].

شـبیه همـین اسـتدلال در اثـر (THE OPEN SOCIETY AND ITS ENEMIES THE SPELL OF PLATO) «پوپر» با تعبیرات دیگر آمده است. بنـابر نظـر ایشـان، منفی‌گرایـی، اضـطرار/فوریت یـا جاذبـۀ اخلاقی دارد؛ بدین معنا که، «رنج» یـک درخواسـت مسـتقیم اخلاقـی؛ یعنـی درخواسـت کمـک اسـت، برخلاف «شادی»؛ هیچ چنین درخواستی وجود ندارد برای افزایش مقدار شادی شخصی که به‌هرحال شاد است.[3] در واقع، وقتی تحت‌تأثیر رنج کسی قرار می‌گیریم، احساس می‌کنیم که از ما خواسته شده است تـا کمک کنیم، درحالی‌که وقتی تحت‌تأثیر شادی کسی قرار می‌گیریم، معمـولاً چنـین فوریـت عملـی وجـود ندارد. رنج، این ادعا را برای ما ایجاد می‌کند ولی خوشبختی، چنین ادعایی برای ما ایجاد نمی‌کند.[4]

برخی نیز فایده‌گرایی را ضد شهود ما انسان‌ها می‌دانند؛ شهود به ما می‌گوید که نه‌تنها باید بـه تسـکین رنج اولویت دهیم، بلکه باید این کار را انجام دهیم؛ زیرا تسکین رنج بیش از ارتقای شادی اهمیت دارد.[5]

اسـتناد بـه شـهود در اسـتدلال بسـیاری از طرفـداران عـدم‌تقارن دیـده می‌شـود. اسـتنادکنندگان بـه ضدشهودبودن سعی می‌کنند با آوردن مثال‌های ضدشهودبودن، فایده‌گرایی کلاسیک را نشـان دهنـد: بـرای مثال، دیوید پیرس می‌گوید: «هیچ مقدار شادی که برخی از موجودات از آن بهره می‌برد، نمی‌تواند وحشت وصف‌نشدنی آشویتس را توجیه کند. همچنین نمی‌تواند بر وحشت پراکنده از درد و ناامیدی غلبه کنـد کـه هر ثانیه، هر روز رخ می‌دهد.»[6]

همچنین استدلال شده است که بدترین پیامد تقارن این است که تحمیل رنج شـدید بـر فـردی معـین به‌منظور افزایش شادی دیگران می‌تواند مجاز و حتی اجباری باشد، حتی زمانی که آن دیگران از قبل، وضع

1. Mayerfeld, the Moral Asymmetry of Happiness and Suffering, 317.
2. Vinding, Suffering and happiness: Morally symmetric or orthogonal?, part: An asymmetry in urgency.
3. Popper, the Open Society and Its Enemies, 241.
4. Acton, Negative Utilitarianism, 86.
5. Mayerfeld, the Moral Asymmetry of Happiness and Suffering, 325.
6. Pearce, Why Be Negative?.

مالی خوبی داشته باشند.[1]

برخی نیز استدلال کرده‌اند که یافته‌های روان‌شناسی و علوم اعصاب به ما دلیلی می‌دهد که نسبت به این دیدگاه شک کنیم که شادی و رنج تقریباً متقارن هستند.[2] همان‌طور که «آدام شرایو» می‌نویسد: نتایج اخیر علوم اعصاب نشان می‌دهد که لذت و درد، دو قطب متقارن یک مقیاس تجربه نیستند؛ بلکه در واقع، دو نوع تجربهٔ متفاوت‌اند که به‌طور چشمگیری سهم متفاوتی در بهزیستی دارند.[3]

۶. ۴. نقد فایده‌گرایی منفی

فایده‌گرایی منفی نیز همانند سایر مکاتب اخلاقی، از نقد مصون نمانده و انتقادهای فراوانی از آن شده است. نقدهای مطرح‌شده بر منفی‌گرایی، دو دسته است: نقدهایی که به‌صورت جداگانه بر نسخه‌های منفی‌گرایی و نقدهای که بر همهٔ نسخ وارد شده است؛ به‌طوری‌که اشکالات بر همهٔ نسخ وارد است، نه صرفاً نسخه‌ای خاص. در این بخش، ابتدا به نقدهای کلی می‌پردازیم و در آخر، انتقادات واردشده بر تک‌تک نسخه‌ها را بررسی می‌کنیم.

أ. نقد کلی منفی‌گرایی: برخی از نویسندگان در نقد کلی منفی‌گرایی آورده‌اند: منفی‌گرایی، ارزیابی شخصی افراد را نادیده می‌گیرد؛ بدین صورت که، در زندگی روزمره بسیار واقع می‌شود که انسان‌ها میان رنج و شادی معاوضه می‌کنند؛ به‌سختی کار می‌کنند تا غذایی بهتری بخرند یا عجله می‌کنند تا به‌موقع تئاتر برسند یا مشغول گوش‌کردن به موسیقی یا خواندن کتاب هستند، به‌جای اینکه بر روی کاهش رنج یا حذف آن تمرکز کنند؛ حال آنکه، نظریه‌هایی که در خصوص رفاه طرح شده است، بر بهبود رفاه مردم به‌واسطهٔ این مبادلات صحه می‌گذارند. در واقع، منفی‌گرایی، این بده‌وبستان افراد را نادیده می‌گیرد. این نادیده‌گرفتن تبادل میان رنج و شادی در منفی‌گرایی مطلق و واژگانی بسیار واضح است؛ چراکه مطابق هر دو نسخه، شادی ارزش اخلاقی ندارد و به‌تبع، چنین مبادله‌ای ارزشی ندارد. در منفی‌گرایی آستانه نیز اگر رنج بیشتر از آستانه باشد؛ چنین مبادله‌ای ارزشی ندارد. در منفی‌گرایی ضعیف نیز گرچه برخی از تبادلات را اخلاقی می‌دانند، لکن ممکن است که مردم دست به تبادلی بزنند، اما ازنظر منفی‌گرایی ضعیف، ارزش اخلاقی نداشته باشد. بنابراین منفی‌گرایی، منافع افراد جامعه را نادیده می‌گیرد و بدین ترتیب به مردم آسیب می‌زند.[4]

ب. نقد منفی‌گرایی مطلق و متوسط: منفی‌گرایی مطلق و متوسط ازآن‌رو که منتج به نتیجه‌ای واحد

---

1. Vinding, Suffering and happiness: Morally symmetric or orthogonal?, part: The implications of symmetry.

2. Diener & Emmons, The Independence of Positive and Negative Affect, 331.

3. Shrive, The Asymmetrical Contributions of Pleasure and Pain To Animal Welfare, 1.

4. Fricke, Verschiedene versionen Des negativen utilitarismus, 16.

می‌شود و آن اینکه، رنج در همهٔ صور بر شادی ارجح است، دارای نقدهای مشترک‌الورود هستند. نقدهای متعددی از این دو نسخه ارائه شده است؛ ازجمله اینکه، پذیرش این دو نسخه، مستلزم حذف کل بشر است؛ بدین ترتیب که، مثلاً اگر سلاحی در دست داشته باشیم که می‌توان با آن کل بشر را نابود کرد، اگر با آن سلاح نسل بشر را منقرض نکنیم، لازمه‌اش این است که بشر همچنان در رنج باشد و اگر نسل انسان را منقرض کنیم، دیگر رنجی وجود نخواهد داشت که در واقع، مطلوب طرفدارن منفی‌گرایی مطلق است.[1]

همچنین گفته شده است که مطابق این نسخه‌ها بهتر است که زندگی وجود نداشت، اگر سرِ سوزنی آدمی دچار ناراحتی و ناخوشایند شود یا اینکه اگر شخصی در باغی زندگی کند که حاوی شادی است، لکن در پای او خاری فرو می‌رود، فرونرفتن خار در پای آن شخص بهتر از زندگی در آن باغ پر از شادی است.[2]

در پاسخ به استدلال اخیر ممکن است گفته شود: اولاً، این‌گونه دردها ماهیت کیفیِ متفاوتی با دردهای شدید و بزرگ همچون سرطان استخوان یا سوگواری یا شکنجه یا نسل‌کشی دارد و دردهایی همچون خراش سوزن، مشمول رنج نیست؛ ثانیاً، دردهای همچون خارش خاری در برخورد با رنج‌هایی که گاهی آن‌قدر وحشتناک است که قربانیان آن برای پایان‌دادن به عذاب خود حاضرند خود را نابود کنند، بسیار ناچیز است؛ هرسال حدود ۸۰۰۰۰۰ نفر در سراسر کرهٔ زمین درحالی‌که در چنگال ناامیدی هستند خود را می‌کشند؛ ده‌ها میلیون نفر به‌شدت افسرده هستند یا از دردهای عصبی مزمن رنج می‌برند. در واقع، این استدلال گمراه‌کننده است و به جای اینکه به رنج‌های اصلی بپردازد، به رنج‌هایی می‌پردازد که واقعاً مهم نیست.[3]

پاسخ گفته‌شده با اشکالات اساسی مواجه است: معیار درد خفیف و درد شدید چیست؟ در چه سطحی، درد، خفیف تلقی می‌شود و در چه سطحی، درد شدید؟ همچنین باتوجه‌به اینکه شادی نیز در این نسخه مدِّ نظر قرار گرفته است، چه زمانی شادی واقعی ظهور می‌کند؟ به‌واقع، این نسخه به‌گونه‌ای است که عملاً جایی برای شادی در زندگی نمی‌گذارد؛ چراکه زندگی همواره با درد همراه است؛ خواه خفیف، خواه شدید.

ج. نقد منفی‌گرایی آستانه‌ای: ازجمله نقدهای صورت‌گرفته بر این نسخه عبارت است از اینکه: لازمهٔ این گفتار که رنجی وجود دارد که هیچ مقدار شادی نمی‌تواند بر آن غلبه کند، وجود رابطهٔ غیرمنطقی

---

1. Griffin, Is Unhappiness Morally More Important than Happiness?, 48.

2. Pearce, THE PINPRICK ARGUMENT.

3. Pearce, THE PINPRICK ARGUMENT.

و ناپیوسته در رنج یا شادی است؛ بدین‌صورت که، دو سطح بسیار مشابه از شدت رنج وجود دارد؛ به‌طوری‌که رنجی کمی شدیدتر از رنج‌های دیگر، بی‌نهایت بدتر خواهد بود یا اینکه مقدار بسیار کمی از ارزش وجود دارد که هیچ مقدار شادی نمی‌تواند جهان را تا آن سطح از ارزش بهبود ببخشد.[1]

توضیح مطلب اینکه، فرض کنید یک توالی طولانی از رنج وجود دارد؛ مثلاً از شدیدترین رنج تا سبک‌ترین رنج (مثلاً خراش بسیار کوچک)، این توالی را می‌توانیم از یک تا ده (مثلاً) شماره‌گذاری کنیم؛ مطابق نسخهٔ آستانه، درجهٔ شمارهٔ یک، بی‌نهایت بدتر از شمارهٔ نُه است و شمارهٔ نُه بی‌نهایت بدتر از شمارهٔ هشت است و... . درنتیجه، رابطه‌ای غیرمنطقی و ناگسست میان اعداد رقم خواهد خورد؛ حال آنکه، لازمهٔ رابطهٔ منطقی میان اعداد مذکور این است که به تعداد محدود از همدیگر بدتر باشند، نه به‌صورت نامحدود و نتیجهٔ وجود رابطهٔ ناپیوسته میان اعداد رنج، ایجاد رابطهٔ ناپیوسته در اعداد شادی است و نتیجهٔ رابطهٔ منطقی میان اعداد رنج، ایجاد رابطهٔ منطقی در اعداد رنج است که در این صورت، مقدار بسیار کمی از ارزش وجود دارد که شادی نمی‌تواند بر آن غلبه کند.

برخی دیگر نیز گفته‌اند که مشکل این نسخه این است که ما نمی‌توانیم آستانه‌ای (کمیت ضرب در کیفیت رنج) تعریف کنیم که برای همه معتبر است. توانایی جبران رنج، بستگی به قانون اساسی و محیط‌زیست و زندگینامهٔ هر فرد دارد.

د. نقد *منفی‌گرایی ضعیف*: منفی‌گرایی ضعیف نیز مانند نسخه‌های پیشین از نقد مصون نمانده است؛ یکی از نقدهای واردشده این است که این نسخه نامنسجم است؛ چراکه اینکه گفته می‌شود رنج از شادی مهم‌تر است؛ رنج با چه مقیاس‌هایی مهم‌تر از شادی است؛ مقیاس و معیار روشنی وجود ندارد تا بتوان آن‌ها را با هم مقایسه کرد؟ علت اینکه مقیاس و معیار روشنی وجود ندارد این است که روان‌سنجی تأیید می‌کند که عاطفهٔ مثبت و منفی حامل اطلاعات متفاوتی است و نیاز به اندازه‌گیری و تجزیه و تحلیل جداگانه دارد.[2]

۷. دیدگاه علمای اصول

فقهای اسلام صرفاً به طرح مسئلهٔ فایده‌گرایی، ذیل مسئلهٔ «حسن و قبح» و مسئلهٔ «تبعیت احکام از مصالح و مفاسد» نپرداخته‌اند؛ بلکه دنبالهٔ مسئله، دامنه‌دار است و در قالب فروع متعدد به بحث گذاشته شده است؛ یکی از این فروع، تقارن یا عدم‌تقارن مصالح و مفاسد است که در واقع، نسخهٔ اسلامی تقارن

1. Ord, Why I'm Not a Negative Utilitarian?, part: Objections to Negative Utilitarianism.

2. Ord, Why I'm Not a Negative Utilitarian?, part: Objections to Negative Utilitarianism.

یا عدم‌تقارن رنج و شادی و در سطح وسیع، دکترین منفی و مثبت است. علمای اصول در دو مسئله، دوران امر میان حرمت و وجوب و قاعدهٔ اولویت دفع مفسده بر جلب مصلحت که با تعابیر متعددی در فقه از آن یاد شده است، به ارائهٔ دیدگاه‌های خود پرداخته‌اند. مطابق این قاعده، اگر امر دایر شود بین جلب مصلحت و دفع مفسده، دفع مفسده اولویت دارد؛[1] علمای اصول از قاعدهٔ مذکور گاهی به‌نحو مستقل و گاهی در ضمن مسئلهٔ دوران امر میان حرمت و واجب بحث کرده‌اند.[2] به‌هرروی، با تتبع در دو مسئلهٔ اخیر، علمای اصول در تقابل میان مصلحت و مفسده چهار رویکرد داشته‌اند:

رویکرد اول؛ اولویت مطلق دفع مفسده نسبت به جلب مصلحت: از برخی از عبارات فقها چنین استنباط می‌شود که قائل‌اند دفع مفسده نسبت به جلب مصلحت، مطلقاً ترجیح دارد؛ چراکه در فروعات فقهی، به‌طور مطلق بدون اینکه توأم با قیودی باشد، به قاعدهٔ مذکور استناد کرده‌اند؛[3] همچنان‌که در برخی از کتب اصولی، تقدم مطلق مفسده نسبت به جلب مصلحت را به‌صراحت به برخی از فقها و علمای اصول نسبت داده و این قاعده را نقد کرده‌اند.[4]

این گروه، استدلال‌های متعددی مطرح کرده‌اند: استدلال به برخی از روایات که در آن جانب حرمت مقدم شمرده شده است، ازجمله روایتی است که از امیرالمؤمنین نقل شده است: «اجْتِنَابُ السَّيِّئَاتِ أَوْلَى مِنِ اكْتِسَابِ الْحَسَنَات»؛[5] روایاتی که در آن وقوف عندالشبهه بهتر از وقوع در هلاکت دانسته شده است، ازجمله: «الوقوف عند الشبهة خير من الإقتحام في الهلكة و تركك حديثا لم تروه خير من روايتك حديثاً لم تحصه».[6] همچنین روایت تغلیب حرام بر حلال: «ما اجتمع الحلال و الحرام الا غلب الحرام الحلال.»[7] عده‌ای نیز استدلال کرده‌اند که ارتکاب مفسده از قبائح ذاتی است، حال آنکه جلب منفعت، از امور حسنیٰ است که موافق میل و طبع انسان است و عقل حکم به تجنب از ارتکاب حرام می‌کند ولی در جلب منفعت چنین حکمی نمی‌کند.[8] برخی نیز به بنای عقلا تمسک کرده‌اند؛ بدین تقریر که، اهتمام عقلا به دفع مفاسد، بیشتر از اهتمام آن‌ها به جلب مصلحت است.[9] همچنین استدلال شده است که عدم‌دفع شر،

۱. فیض کاشانی، الوافی، ۱۹۴/۱.
۲. آخوند خراسانی، کفایة الأصول، ۱۷۷.
۳. فیض کاشانی، الوافی، ۱۹۴/۱؛ طباطبایی، ریاض المسائل، ۳۹۵/۱.
٤. آخوند خراسانی، کفایة الأصول، ۱۷۷.
۵. انصاری، فرائد الأصول، ۱۸۶/۲.
٦. فیض کاشانی، الوافی، ۱۹۴/۱
۷. ابن‌ابی‌جمهور، عوالی اللئالی، ۱۳۲/۲.
۸. مدنی، درر الفوائد، ۳۴/۴.
۹. حکیم، اصول العامة، ۱۴۰.

منجر به حصول شر خواهد شد و حصول شر، اسباب حزن و اندوه انسان را فراهم می‌کند و به‌تبع، منجر به مشقت برای انسان خواهد شد، حال آنکه در صورت عدم‌وصول به خیر، به انسان نه خیر خواهد رسید و نه شر و به‌تبع، انسان در همان حالت اولیهٔ خود (سلامت اصلی) باقی خواهد ماند و تحمیل این حالت آسان‌تر است.

علاوه‌بر استدلال‌های مذکور، می‌توان به استدلالی اشاره کرد که برخی در ترجیح جانب نهی بر جانب امر داشته‌اند و آن اینکه، به‌حسب استقرا، در احکام شرعی دیده می‌شود که اهتمام شارع به ترک مفسده بسیار است.[۱] گرچه مشهور در مصادیقی که ذکر کرده‌اند مناقشات فراوانی کرده‌اند؛ اما برخی از علما به‌صراحت به این اهتمام اذعان کرده‌اند. ازجملهٔ این بزرگان، میرزای شیرازی است. ایشان می‌فرماید: «فإنّ استقراء الموارد الشرعیّة المجتمعة فی‌ها جهتا الوجوب و الحرمة من العبادات و المعاملات قاضٍ بترجیح النهی فی مورد الشک، فإنّ المتتبّع یجد فی تلک الموارد أنّ الشارع غلّب جانب الحرمة علی جانب الوجوب فی غالب‌ها، فیلحق المشکوک بالغالب.»[۲]

در تأیید این نظر می‌توان گفت: در بسیاری از عناوین ثانویه، همچون قاعدهٔ لاضرر و قاعدهٔ لاحرج و قاعدهٔ اضطرار دیده می‌شود که علما بر احکام اولیه مقدم دانسته‌اند و این نشان می‌شود که اهتمام شارع به دفع مفسده بیشتر است.

اشکالات و انتقادات فراوانی راجع به این رویکرد مطرح شده است که می‌توان مهم‌ترین این نقد را عبارت از این دانست که دفع مفسده نسبت به جلب مصلحت، دارای اولویت دائمی نیست؛ چراکه چه‌بسا واجباتی باشند که به‌مراتب از برخی مفاسد ازنظرِ اهمیت، بالاتر و دارای اولویت است؛ مانند نماز؛ همچنان که در عرف نیز دیده می‌شود که عقلا در برخی مواقع مفاسدی را متحمل می‌شوند تا مصلحتی را جلب کنند؛[۳] بنابراین ممکن است در مواردی، مصلحت اهم از مفسده یا بالعکس باشد و در این‌گونه موارد، قاعدهٔ تقدیم اهم بر مهم جاری می‌شود، نه اینکه مطلقاً مفسده بر مصلحت مقدم شود.

رویکرد دوم؛ اولویت جلب مصلحت بر دفع مفسده: برخی از علمای حنبلی، ازجمله ابن‌تیمیه[۴] و ابن‌القیم[۵] و ابن‌رجب[۶] بر این عقیده هستند که جنس فعل مأموربه، برتر از جنس فعل منهی‌عنه است. این

۱. انصاری، فرائد الأصول، ۱۸۶/۲.
۲. آشتیانی، تقریرات آیت‌الله المجدد الشیرازی، ۲۶/۳.
۳. آخوند خراسانی، کفایة الأصول، ۱۷۷.
٤. ابن‌تیمیه، الفتاوی، ۸۵/۲۰.
۵. ابن‌قیم، اعلام الموقعین عن رب العالمین، ۱۷۷/۲.
٦. ابن‌رجب، جامع العلوم و الحکم، ۲۵۳/۱.

عده نیز برای مختار خود، وجوهی مطرح کرده‌اند؛ ازجمله اینکه، اوامر (واجباب) مقصود فی‌نفسه است، ولی نواهی (محرمات) مقصود فی‌نفسه نیست؛ بلکه تشریع شده است تا مقصد اصلی حاکم شود؛[۱] خداوند متعال پاداش واجباب را ده برابر قرار داده است، حال آنکه جزای منهیات، یکی پیش نیست؛[۲] مقصود از واجباب، ایجاد است و مقصود از منهیات، عدم آن‌هاست و خیری در عدم نیست، مگر اینکه متضمن امر وجودی باشد والا هیچ خیری در عدم نیست و عقل و تجربه بدان حکم می‌کند؛[۳] انجام حسنات سبب ترک سیئات است؛ بدین‌گونه که، «فعل»، حسن یا «ضد فعل»، منهی است یا «مانع فعل»، منهی است، حال آنکه مجرد ترک سیئات سبب فعل حسنات نمی‌شود.[٤]

نقد مطرح‌شده بر رویکرد اول، بر این رویکرد نیز وارد است؛ چراکه در فقه اسلامی موارد متعددی را می‌توان یافت که در آن مفسده بر مصلحت مقدم دانسته شده است؛ همچنان‌که میان عقلای عالم بسیار دیده می‌شود که برای دفع مفسده، جانب مصلحت را نادیده می‌گیرند.

رویکرد سوم؛ اولویت دفع مفسده نسبت به جلب مصلحت در صورت تزاحم: عده‌ای از علمای اصول، رویکرد جدیدی را اتخاذ کرده‌اند. بنابر نظر این عده، دَوران امر میان جلب مصلحت و مفسده از سه حالت خارج نیست: أ. مصلحت، بزرگ‌تر از مفسده باشد؛ ب. مفسده، بزرگ‌تر از مفسده باشد؛ ج. میان مصلحت و مفسده تساوی برقرار باشد.[۵]

در دو صورت اول، قاعدۀ «تقدیم اهم بر مهم» جاری می‌شود. بنابراین، به‌ترتیب، جلب مصلحت و دفع مفسده مقدم می‌شود و در صورت سوم، دفع مفسده، مقدم بر جلب مصلحت است.[٦]

این گروه نیز به ادله‌ای تمسک کرده‌اند که طرفداران رویکرد اول بدان استناد کرده‌اند؛ لذا از طرح دوباره ادلۀ پرهیز می‌کنیم.

رویکرد چهارم؛ تخییر در صورت تزاحم مفسده و مصلحت: مطابق این نظریه، در صورت تساوی مفسده و مصلحت ازنظر اهمیت، مکلف اختیار دارد که هرکدام را خواست، مقدم دارد. گرچه حسب تتبع، فقیه و عالم اصولی یافت نشد که در ذیل قاعدۀ «دفع مفسده نسبت به جلب مصلحت» این نظریه را پذیرفته باشد؛ لکن در مبحث اصولیِ دَوران امر میان حرمت و وجوب، عده‌ای از علمای اصول قائل به

۱. ابن‌قیم، الفوائد، ۱۵۶.
۲. ابن‌قیم، الفوائد، ۱۵۶.
۳. ابن‌تیمیه، الفتاوی، ۸۵/۲۰.
٤. ابن‌تیمیه، الفتاوی، ۸۵/۲۰.
۵. سبکی، الأشباه و النظائر، ۱۵۰/۱.
٦. سلطان العلماء، قواعد الأحکام، ۹۸/۱؛ طوفی، شرح مختصر الروضه، ۲۱۴/۳.

تخییر هستند؛ مانند جایی که نمی‌دانیم امر، تکلیفی وجوبی است یا حرمت دارد؟[1] مطابق این رویکرد، درصورتی‌که وجه ترجیحی میان وجوب و حرمت وجود نداشته باشد، مکلف می‌تواند هرکدام را که خواست انجام دهد.

۸. ارزیابی دیدگاه‌ها

همان‌طوری که گفته شد دَوران میان رنج و شادی، امور مثبت و منفی، نفع و ضرر، حسن و قبح، مصلحت و مفسده، فارغ از تفاوت معنای این مفاهیم، در واقع دَوران است میان آنچه که برای انسان موجبات نگرانی و آنچه که موجبات شادی را فراهم می‌آورد؛ به‌عبارت‌دیگر، در دَوران این مفاهیم، نقطه‌ای مشترک وجود دارد و آن عبارت است از اینکه در دَوران آنچه که خوب است و آنچه که بد است، به کدامین سوء دست یابیم؟ آیا برای رفع بدی قدم برداریم و از خوبی بگذریم، چنان‌که طرفداران فایده‌گرایی منفی و طرفداران اولویت دفع مفسده گویند یا اینکه خوبی را در دست بگیریم و بدی را نادیده انگاریم؟ به نظر می‌رسد دفع امور منفی نسبت به جلب امور مثبت، با نفس آدمی ملائمت بیشتری داشته باشد؛ چراکه اولاً، مشاهده می‌شود که در میان عرف، تمایل به دفع امور منفی بیشتر از تمایل به جلب امور مثبت است؛ ثانیاً، تمایل به چنین راهی در میان اندیشمندان به‌وفور دیده می‌شود. بسیاری از علمای اصول همان‌طوری که گفته شد، طرفدار دفع امور منفی هستند، کما اینکه در بسیاری از گزاره‌های فقهی و حدیثی چنین رویکردی مطرح شده است، همان‌طوری که بخشی از این گزاره‌ها نقل شد؛ ثالثاً، رنج و شادی، به تعبیر وسیع‌تر، دکترین مثبت و منفی و به‌تعبیر اسلامی، حسن و قبح و مصلحت و مفسده؛ از قبیل امور اضدادی هستند[2] و بی‌شک، آنچه سبب الم و درد شود، ملایمتی با نفس ندارد؛ بلکه با آن منافرت دارد و همچنین آنچه که سبب لذت و خوشحالی شود، با نفس ملایمت دارد.[3] بنابراین، نفس رنج، امر ناپسندی است که انسان‌ها تمایلی به این رنج ندارند و بالعکس شادی است که انسان‌ها آن را می‌پسندند. درنتیجه، از حیث ذاتی، تقارنی میان رنج و شادی وجود ندارد. بنابراین، از حیث مدعا، اصل سخن طرفداران فایده‌گرایانِ منفی مبنی بر عدم‌تقارن رنج و شادی، صحیح است؛ همچنان‌که برخی از پژوهشگران در ذیل قاعدۀ «اولویت دفع مفسده نسبت به جلب مصلحت» نسبت به تقدم جنس مفسده نسبت به جنس مصلحت اذعان کرده‌اند.[4] بنابراین، در صورت تساوی رنج و شادی (مفسده و مصلحت)، رنج مقدم می‌شود و دیدگاه فایده‌گرایانِ

۱. انصاری، فرائد الأصول، ۱۸۵/۲.

۲. مظفر، اصول الفقه، ۲۷۳/۲.

۳. مظفر، اصول الفقه، ۲۷۳/۲.

٤. مبارک، درء المفاسد، ۱۷؛ سرآسیا و حسینی، «نقد حجیت قاعدۀ اولویت دفع مفسده بر جلب مصلحت»، ۹.

مثبت و دیدگاه حنبلیان و قائلان به تخییر، ضعیف است. ازطرف‌دیگر، باوجود این تقدم ذاتی رنج نسبت به مفسده و عدم‌تقارن میان این دو، این‌گونه نیست که این تقدم نسبت به همهٔ افراد رنج نسبت به همهٔ افراد شادی جریان داشته باشد؛ چه‌بسا، بزرگی فردی از افرادِ رنج نسبت به فردی از افراد شادی آن‌قدر زیاد باشد که عقلای عالم نسبت به تقدم رنج در صورت اخیر شک به خود راه نمی‌دهند، همچنان‌که بالعکس قضیهٔ اخیر نیز صادق است؛ لذا نقدهایی که نسبت به نسخه‌های مطلق و متوسط و آستانه‌ایِ منفی‌گرایی وارد شده است، موجّه است؛ همچنان‌که بنابر نکتهٔ اخیر، دیدگاه تقدمِ فایده‌گرایی مثبت، در همهٔ شرایط منطقی نیست، حتی در مقام تزاحم. بنابراین باتوجه‌به گفته‌های پیشین، دیدگاه منفی‌گرایان ضعیف که در واقع، به‌حسب مدعا معادل دیدگاه قائلان به‌تفصیل در حقوق اسلام است، منطقی و موجه است.

نتیجه‌گیری

۱. فایده‌گرایی به‌عنوان نظریه‌ای نتیجه‌گرا که متعلق به اخلاق هنجاری است، ازجمله مکاتب مهم اخلاقی است که منحصر در فلسفهٔ اخلاق نیست و در بسیاری از علوم مطرح بوده است؛ ازجمله اقتصاد، جامعه‌شناسی، علوم سیاسی و حقوق.

۲. فایده‌گرایی در یک تقسیم‌بندی به دو دسته تقسیم می‌شود: فایده‌گرایی مثبت و منفی. فایده‌گرایی مثبت عبارت است از: نظریه‌ای اخلاقی که معتقد است درستی یا نادرستی اخلاقیِ عملی، بر اساس نتایج یا عواقب آن قضاوت می‌شود؛ اگر عملی در مقیاس وسیع سبب خوشبختی مردم شود، ازنظرِ اخلاقی صحیح است. اگر سبب ایجاد ناراحتی در مقیاس بزرگ شود گفته می‌شود که ازنظرِ اخلاقی نادرست است. فایده‌گرایی منفی نیز شکلی از اصل فایده‌گرایانه است که در آن دستور به حداکثررساندن شادی، با دستور حذف رنج یا با هدف «کمترین رنج قابل‌اجتناب برای همه» جایگزین می‌شود.

۳. اختلاف میان دو مکتب منفی‌گرایان و مثبت‌گرایان در این است که آیا میان رنج و شادی و در سطح وسیع، میان امور منفی و مثبت، تقارن وجود دارد یا نه؟ مثبت‌گرایان بر این ادعا هستند که میان امور منفی و مثبت تقارن وجود دارد، ولی منفی‌گرایان تقارنِ مذکور را رد می‌کنند.

۴. تقابل میان منفی‌گرایان و مثبت‌گرایان در حقوق اسلام نیز مطرح بوده است. علمای اصول در ضمن مبحث تقابل مصلحت و مفسده به ارائهٔ دیدگاه‌های خود پرداخته‌اند، ازجمله: رویکرد اولویت مطلق مفسده، اولویت مطلق مصلحت؛ اولویت مفسده در صورت تزاحم و تخییر میان مصلحت و مفسده در صورت تزاحم.

۵. به نظر می‌رسد از میان انظار مختلفی که مطرح شده است، رویکرد منفی‌گرایانِ ضعیف در غرب و

رویکرد اولویت مفسده در صورت تزاحم در اسلام، دیدگاه قریب به صواب است.

منابع

ابن‌ابی‌جمهور، محمدبن‌علی. عـوالی اللآلـی العزیزیـة فـی الاحادیـث الدینیـة. قـم: دار سیدالشـهداء. چـاپ‌اول، ۱۴۰۵ق.

ابن‌تیمیه، احمدبن‌عبدالحلیم. الفتاوی. مدینه: مجمع الملک فهد لطباعة المصحف الشریف. چاپ‌دوم، ۱۴۱۶ق.

ابن‌شهید ثانی، حسن‌بن‌زین‌الدین. معالم الدین و ملاذ المجتهدین. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. بی‌تا.

ابن‌عاشور، محمدطاهر. مقاصد الشریعة الإسلامیة. قطر: وزارة الأوقاف و الشؤون الإسلامیة. چاپ‌دوم، ۱۴۲۵ق.

ابن‌قدامه، عبدالله‌بن‌احمد. روضة الناظر وجنة المناظر فی اصول الفقه علی مـذهب الإمـام احمـدبن‌حنبل. بیـروت: مؤسسة الریان. چاپ‌اول، ۱۴۲۳ق.

ابن‌قیم جوزیه، محمدبن‌ابی‌بکر. اعلام الموقعین عن رب العالمین. بیروت: دار الکتب العلمیة. چاپ‌سوم، ۱۴۱۱ق.

ابن‌قیم جوزیه، محمدبن‌ابی‌بکر. الفوائد. بیروت: دار النفائس. چاپ‌اول، ۱۴۰۶ق.

ابن‌منظور، محمدبن‌مکرم. لسان العرب. بیروت: دار الصادر. چاپ‌دوم، ۱۴۱۴ق.

اصفهانی، محمدحسین. نهایة الدرایة فی شرح الکفایة. قم: آل‌البیت(ع). چاپ‌اول، ۱۴۱۴ق.

انصاری، مرتضی‌بن‌محمدامین. فرائد الأصول. قم: مجمع الفکر الإسلامی. چاپ‌اول، ۱۴۱۹ق.

آخوند خراسانی، محمدکاظم‌بن‌حسین. فوائد الأصول. قم: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی. چاپ‌اول، ۱۴۰۷ق.

آخوند خراسانی، محمدکاظم‌بن‌حسین. کفایة الأصول. قم: آل‌البیت(ع). چاپ‌اول، بی‌تا.

آشتیانی، محمدحسن‌بن‌جعفر. تقریرات آیت‌الله المجدد الشیرازی. قم: آل‌البیت(ع). چاپ‌اول، ۱۴۰۹ق.

بهبهانی، محمدباقربن‌محمداکمل. الفوائد الحائریة الاصـولیة الجدیـدة. قـم: مجمـع الفکـر الإسـلامی. چـاپ‌اول، ۱۴۱۵ق.

تفتازانی، مسعودبن‌عمر، شرح مقاصد الطالبین فی اصول الدین. قم: الشریف الرضی. ۱۴۰۹ق.

توکلی، اسدالله. مصلحت در فقه شیعه و اهل‌سنت. قم: مؤسسۀ آموزشی و پژوهشـی امـام خمینـی(ره). چـاپ‌اول، ۱۳۸۴ق.

جوهری، اسماعیل‌بن‌حماد. تاج اللغة و صحاح العربیة. بیروت: دار العلم للملایین. چاپ‌اول، ۱۴۰۷ق.

حسینی مراغی، عبدالفتاح‌بن‌علی. العناوین الفقهیة. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. چاپ‌اول، ۱٤۱۷ ق.

حکیم، محمدتقی. اصول العامة للفقه المقارن. قم: آل‌البیت(ع). چاپ‌اول، بی‌تا.

خوئی، سیدابوالقاسم. محاضرات فی الأصول. قم: مؤسسۀ إحیاء آثار امام خوئی قدس سره. چاپ‌اول، ۱۴۲۲ق.

زرکشی، محمدبن‌بهادر. تشنیف المسامع بجمع الجوامع لتاج الدین السبکی. قاهره: مکتبة قرطبة للبحـث العلمـی و

احیاء التراث. چاپ‌اول، ۱۴۱۸ق.

سبحانی تبریزی، جعفر. رسالة فی التحسین و التقبیح العقلین. بی‌جا: بی‌نا. بی‌تا.

سبکی، عبدالوهاب‌بن‌علی. الأشباه و النظائر. بیروت: دار الکتب العلمیة. چاپ‌اول، ۱۴۱۱ق.

سرآسیا، علیرضا عابدی و حسینی سیده رقیه. «نقد حجیت قاعده اولویت دفع مفسده بر جلب مصلحت»، فصلنامهٔ جستارهای فقهی و اصولی. دورهٔ ۷، ش۷، ۱۴۰۰، ۲۳تا۴۰. DOI: 10.22034/JRJ.2020.53315.1627

سلطان العلماء، عبدالعزیزبن‌عبدالسلام. الفوائد فی اختصار المقاصد او القواعد الصغری. بی‌جا: دار الکتاب الجامعی. چاپ‌اول، بی‌تا.

سلطان العلماء، عبدالعزیزبن‌عبدالسلام. قواعد الأحکام فی مصالح الأنام. قاهره: مکتبة الکلیات الأزهریة. چاپ‌سوم، ۱۴۱۴ق.

شهید اول، محمدبن‌مکی. القواعد و الفوائد. قم: کتاب‌فروشی مفید. چاپ‌اول، بی‌تا.

صدر، محمدباقر. بحوث فی علم الأصول. به‌تقریر: حسن عبدالساتر. بیروت: الدار الإسلامیة. چاپ‌اول، ۱۹۹۶م.

طباطبایی، علی‌بن‌محمد. ریاض المسائل فی تحقیق الأحکام بالدلائل. قم: آل‌البیت(ع). چاپ‌اول، ۱۴۱۸ق.

طوفی، سلیمان‌بن‌عبدالقوی. رسالة فی رعایة المصلحة. قاهرة: الدار المصریة اللبنانیة. چاپ‌اول، ۱۴۱۳ق.

طوفی، سلیمان‌بن‌عبدالقوی. شرح مختصر الروضة. بیروت: الرسالة. چاپ‌اول، ۱۴۰۷ق.

عضدالدین ایجی، عبدالرحمان‌بن‌احمد. شرح مختصر المنتهی الاصولی. قاهره: مکتبة الکلیات الأزهریة. چاپ‌اول، ۱۴۰۳ق.

علی‌دوست، ابوالقاسم. فقه و مصلحت. قم: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. چاپ‌دوم، ۱۳۹۳.

غزالی، محمدبن‌محمد. المستصفی. بیروت: دار الکتب العلمیة. چاپ‌اول، ۱۴۰۳ق.

فاضل لنکرانی، محمدجواد. رسائل. قم: مرکز فقهی ائمهٔ اطهار(ع). چاپ‌اول، ۱۴۲۸ق.

فخر رازی، محمدبن‌عمر. التفسیر الکبیر. بیروت: دار إحیاء التراث العربی. چاپ‌اول، ۱۴۲۰ق.

فخر رازی، محمدبن‌عمر. المحصول فی علم اصول الفقه. بیروت: الرسالة. چاپ‌اول، ۱۴۱۲ق.

فخر رازی، محمدبن‌عمر. المحصول فی علم الاصول. بیروت: الرسالة. چاپ‌اول، ۱۴۱۸ق.

فراهیدی، خلیل‌بن‌احمد. العین. قم: هجرت. چاپ‌اول، ۱۴۱۰ق.

فیاض، محمداسحاق. محاضرات فی اصول الفقه. قم: مؤسسهٔ احیاء آثار امام خوئی قدس سره. چاپ‌اول، ۱۴۲۲ق.

فیض کاشانی، فیض، محمدبن‌شاه‌مرتضی. الوافی. قم: کتابخانهٔ امام امیرالمؤمنین علی(ع). چاپ‌اول، ۱۴۰۶ق.

فیومی، احمدبن‌محمد. المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر. بیروت: المکتبة العلمیة. چاپ‌اول، بی‌تا.

مبارک، محمدبن‌عبدالعزیز. قاعدة درء المفاسد مقدم علی جلب المصالح و تطبیقاتها الطبیة. ریاض: وزارة الصحة.

چاپ‌اول، ۱۴۲۸ق.

محقق حلی، جعفربن‌حسن. معارج الوصول الی علم الأصول. قم: آل‌البیت(ع). چاپ‌اول، ۱۴۰۳ق.

مدنی تبریزی، یوسف. درر الفوائد فی شرح الفرائد. قم: بصیرتی. چاپ‌اول، ۱۴۰۳ق.

مرتضی زبیدی، محمدبن‌محمد. تاج العروس من جواهر القاموس. دار الهدایة. بی‌تا.

مظفر، محمدرضا. اصول الفقه. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. چاپ‌اول، ۱۴۳۰ق.

معلمی، حسن. فلسفهٔ اخلاق. قم: انتشارات مرکز جهانی علوم اسلامی. ۱۳۸۴.

Acton، H. B. ، and J. W. N. Watkins. “Negative Utilitarianism”، Proceedings of the Aristotelian Society. Supplementary Volumes، Vol 37،1963،83-11. DOL: https://doi.org/10.1093/aristoteliansupp/37.1.83.https://academic.oup.com/aristoteliansupp/article-abstract/37/1/83/1774030?redirectedFrom=fulltext.

Bentham، J. An Introduction to the Principles of Morals and Legislation. Kitchener: Batoche Books. 2000.

Brook، Richard. “Deontology، Paradox، and Moral Evil”، Social Theory and Practice. 33، no. 3،2007،431–40. DOL: 10.5840/soctheorpract200733316. https://philpapers.org/rec/BRODPA.

Conee، Earl. “Against Moral Dilemmas”، The Philosophical Review. Vol. 91، No. 1،1982،87-97. DOL: 10.2307/2184670. https://philpapers.org/rec/CONAMD.

Diener، E. & Emmons، R. “The Independence of Positive and Negative Affect” Journal of Personality and Social Psychology. 47(5)، 1984،1105-1117. DOI: 10.1037//0022-3514.47.5.1105. https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/6520704/.

Driver، Driver. The History of Utilitarianism. 2009. Retrieved from. https://plato.stanford.edu/entries/utilitarianism-history/.

Duignan، B. “Utilitarianism” (revised). Encyclopædia Britannica. Retrieved 5 July 2020.

Frankena، William. Ethics. Prentice Hall. 1973.

Fricke، F. “Verschiedene versionen Des negativen utilitarismus”، Kriterion - Journal of Philosophy. 15 (1)، 2002،13-27. DOI: 1515/krt-2002-011504. https://www.degruyter.com/document/doi/١٠,١٥١٥/krt--٢٠٠٢٠١١٥٠٤/html.

Goodin، R. Utilitarianism as a public philosophy. Cambridge New York: Cambridge University Press. 1995.

Griffin، J. “Is Unhappiness Morally More Important than Happiness؟ ”، The Philosophical Quarterly. Vol. 29، No. 114،1979،47 – 55.DOI: https://doi.org/10.2307/2219182. https://academic.oup.com/pq/article

abstract/29/114/47/1455012?redirectedFrom=PDF

Heinzelmann، Nora. “Deontology Defended”، Synthese 195. no. 12،2018،5197–5216.

Knutsson، S. What Is the Difference between Weak Negative and Non-Negative Ethical Views؟ Retrieved from. https://www.simonknutsson.com.

Leslie، J. The End of the World: The Science and Ethics of Human Extinction. United Kingdom: Routledge. 1998.

Mayerfeld، J. “the Moral Asymmetry of Happiness and Suffering”، The Southern Journal of Philosophy. Vol 34، Issue3،1996،317-338. DOI: https://doi.org/10.1111/j.2041-6962.1996.tb00795.x.

https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/j.2041-6962.

Mill، J. S. Utilitarianism. Broadview Press. 2010.

Moore، Michael. Placing Blame: A Theory of the Criminal Law. Oxford. 2010.

Mulgan، T. understanding utilitarianism. Acumen. 2017.

Nathanson، S. Act and Rule Utilitarianism. Retrieved from. https://iep. utm.edu/util-a-r/.

Ord، T. Why I'm Not a Negative Utilitarian؟ Retrieved from.

http://www.amirrorclear.net/academic/ideas/negative-utilitarianism/.

Paley، W. The Principles of Moral and Political Philosophy. fifth edition، Dublin. 1973.

Pearce، D. THE PINPRICK ARGUMENT. Retrieved from. https://www.utilitarianism.com/pinprick-argument. html

Pearce، D. 'Why be negative؟ Retrieved from. http://www.hedweb.com/negutil. htm.

Popper، K. the Open Society and Its Enemies. London: Routledge. 1945.

Ross، David. The Right and the Good. Oxford University Press. 2003.

Shriver، A. “The Asymmetrical Contributions of Pleasure and Pain to Animal Welfare”، Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics. 23 (2)، 2014،152-162۱۰,۱۰۱۷ /S۰۹۶۳۱۸۰۱۱۳۰۰۰۶۸۶. DOI: https://philarchive.org/archive/SHRTACv1. https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/24495693/.

Smart. R. N. “Negative Utilitarianism”، Mind. New Series، Vol. 67، No1،1958،268،542 – 543.

Smart، J. J. C. ؛ Williams، Bernard. Utilitarianism: For and Against. Cambridge University Press. 1973.

Timmermann، Jens. “What's Wrong with ‘Deontology؟ ” Proceedings of the Aristotelian Society. 115،2015،2015،75-92.

Tomasik، B. Three Types of Negative Utilitarianism. Retrieved from. https://reducing-suffering.org/three-types-of-negative-utilitarianism/.

Vinding، M. Suffering and happiness: Morally symmetric or orthogonal؟ Retrieved from. https://centerforreducingsuffering.org/.

Transliterated Bibliography

'Aḍud al-Dīn Ījī. ʿAbd al-Raḥmān ibn Aḥmad. *Sharḥ Mukhtaṣar al-Muntahā al-Uṣūlī.* Cairo: Maktaba al-Kulīyāt al-Azharīya. Chāp-i Awwal, 1983/1403.

Ākhūnd Khurāsānī, Muḥammad Kāẓim ibn Ḥusayn. *al-Farā'id al-'Uṣūl.* Qum:Vizārat-i Farhang va Irshād Islāmī. Chāp-i Awwal, 1987/1407.

Ākhūnd Khurāsānī, Muḥammad Kāẓim ibn Ḥusayn. *Kifāya al-Uṣūl.* Qum: Āl al-Bayt(AS). Chāp-i Awwal, s.d.

'Alīdūst, Abū al-Qāsim. *Fiqh va Maṣliḥat*. Qum: Sāzimān-i Intishārāt-i Pazhūhishgāh Farhang va Andīshih-yi Islāmī. Chāp-i Duvvum, 2015/1393.

Anṣārī, Murtaḍā ibn Muḥammad Amīn. *al-Farā'id al-'Uṣūl.* Qum: Majmʿ al-Fikr al-Islāmī. Chāp-i Awwal, 1998/1419.

Āshtiyānī, Muḥammad Hasan ibn Jaʿfar. *Taqrīrāt Āyat Allāh al-Mujaddid al-Shīrāzī.* Qum: Āl al-Bayt(AS). Chāp-i Awwal, 1989/1409.

Bahbahānī, Muḥammad Bāqir ibn Muḥammad Akmal. *al-Fawā'id al-Ḥā'irīyah al-Uṣūlīya al-Jadīda.* Qum: Majmaʿ al-Fikr al-Islāmī. Chāp-i Awwal, 1995/1415.

Fakhr Rāzī, Muḥammad ibn ʿUmar. *al-Maḥṣūl fī ʿIlm al-Uṣūl.* Beirut: al-Risālah. Chāp-i Awwal, 1997/1418.

Fakhr Rāzī, Muḥammad ibn ʿUmar. *al-Maḥṣūl fī ʿIlm Uṣūl al-Fiqh.* Beirut: al-Risālah. Chāp-i Awwal, 1992/1412.

Fakhr Rāzī, Muḥammad ibn ʿUmar. *al-Tafsīr al-Kabīr.* Beirut: Dār Iḥyā'al-Tūrāth al-ʿArabī. Chāp-i Awwal, 2000/1420.

Farāhīdī, Khalīl ibn Aḥmad. *al-ʿAyn.* Qum: Hijrat. Chāp-i Awwal, 1990/1410.

Fayyāḍ, Muḥammad Isḥāq. *Muḥāḍarāt fī Uṣūl al-Fiqh.* Qum: Mū'assisa Iḥyā' Āṯār Imām Khū'ī. Chāp-i Awwal, 2001/1422.

Fayyūmī, Aḥmad ibn Muḥammad. *al-Miṣbāḥ al-Munīr fī Gharīb al-Sharḥ al-Kabīr*. Beirut: al-Maktaba al-ʻIlmīyyah, Chāp-i Awwal, s.d.

Fāżil Lankarānī. Muḥammad Javād. *al-Rasāʾil.* Qum: Markaz-i Fiqhī A'imah Aṭhār(AS). Chāp-i Awwal, 2007/1428.

Fiyḍ Kāshānī, Fiyḍ, Muḥammad ibn Shāh Murtaḍā. *al-Wāfī.* Qum: Kitābkhānah-yi Imām Amīr al-Muʾminīn ʻAlī(AS). Chāp-i Awwal, 1986/1406.

Ghazālī, Muḥammad ibn Muḥammad. *al-Mustaṣfā*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʻIlmīyya. Chāp-i Awwal, 1983/1403.

Ḥakīm, Muḥammad Taqī. *Uṣūl al-ʻĀmah li-l-Fiqh al-Muqārin*. Qum: Āl al-Bayt(AS). Chāp-i Awwal, s.d.

Ḥusaynī Marāghī, ʻAbd al-Fattāḥ ibn ʻAlī. *al-ʻAnāvīn al-Fiqhīya*. Qum: Mūʾassisa al-Nashr al-Islāmī. Chāp-i Awwal, 1996/1417.

Ibn Qudāmah, ʻAbd Allāh ibn Aḥmad. *al-Rawḍa al-Nāẓir wa janna al-Manāẓir fī Uṣūl al-Fiqh ʻalā Madhhab al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal.* Beirut: Mūʾassisa al-Rīyān. Chāp-i Awwal, 2002/1423.

Ibn Abī Jumhūr. Muḥammad ibn ʻAlī. *ʻAwālī al-Laʾālī al-ʻAzīzīyah fī Aḥādīth al-Dīnīyah*. Qum: Dār Sayyid al-Shuhadā. Chāp-i Awwal, 1985/1405.

Ibn ʻĀshūr, Muḥammad Ṭāḥir. *Maqāṣid al-Sharīʻa al-Islāmīyya.* Qatar: Wizārat-i al-Awqāf wa al-Shuʾūn al-Islāmīyya. Chāp-i Duwwum, 2004/1425.

Ibn Manẓūr, Muḥammad ibn Mukarram. *Lisān al-ʻArab*. Beirut: Dār al-Ṣādir. Chāp-i Duwwum, 1994/1414.

Ibn Qayyim Jawzīyāh, Muḥammad ibn Abī Bakr. *al-Fawā'id.* Beirut: Dār al-Nafā'is. Chāp-i Awwal, 1986/1406.

Ibn Qayyim Jawzīyāh, Muḥammad ibn Abī Bakr. *Iʻlām al-Muwaqqiʻīn ʻan Rabb al-ʻĀ lamīn.* Beirut: Dār al-Kutub al-ʻIlmīyya. Chāp-i Sivum, 1991/1411.

Ibn Shahīd Thānī, Ḥasan ibn Zayn al-Dīn. *Maʻālim al-Dīn wa Malādh al-Mujtahidīn.* Qum: Mūʾassisa al-Nashr al-Islāmī. s.d.

Ibn Taymīyya, Aḥmad ibn ʻAbd al-Ḥalīm. *al-Fatawā*. Madīnah: Majmaʻ al-Malik Fahad li-Ṭabā ʻa al-Muṣaf al-Sharīf. Chāp-i Duwwum, 1995/1416.

Isfahānī, Muḥammad Ḥusayn. *Nihāya al-Dirāya fī Sharḥ al-Kifāya*. Qum: Āl al-Bayt(AS). Chāp-i Awwal, 1994/1414.

Jawharī, Ismāʿīl ibn Ḥammād. *Tāj al-Lugha wa Ṣiḥāḥ al-ʿArabīya*. Beirut: Dār al-ʿIlm li-l-Malāyīn, Chāp-i Awwal, 1987/1407.

Khūʾī, Abū al-Qāsim. *Muḥāḍarāt fī al-Uṣūl*. Qum: Mūʾassisa Iḥyāʾ Ās̱ār Imām Khūʾī. Chāp-i Awwal, 2001/1422.

Madanī Tabrīzī, Yūsuf. *Durar al-Fawāʾid fī Sharḥ al-Farāʾid*. Qum: Baṣīratī. Chāp-i Awwal, 1983/1403.

Muʿalimī, Hasan *.Falsafah-yi Akhlāq*. Qum: Intishārāt-i Markaz-i Jahānī ʿUlum-i Islāmī. 2005/1384.

Mubārak, Muḥammad ibn ʿAbd ʿAzīz. *Qāʿida Darʾ al-Mafāsid Muqadam ʿalā Jalb al-Maṣāliḥ wa Taṭbīqāti-hā* al-Ṭabīya. Riyāḍ: Wizārat al-Ṣaḥah. Chāp-i Awwal, 2007/1428.

Muḥaqqiq Ḥillī. Jaʿfar ibn Ḥasan. *Maʿārij al-Wūṣūl ilā ʿIlm al-Uṣūl*. Qum: Āl al-Bayt(AS). Chāp-i Awwal, 1983/1403.

Murtaḍā Zabīdī, Muḥammad ibn Muḥammad. *Tāj al-ʿArūs min Jawāhir al-Qāmūs*. Dār al-Hidāya. S.d.

Muẓaffar, Muḥammad Riḍā. *Uṣūl al-Fiqh*. Qum: Mūʾassisa al-Nashr al-Islāmī. Chāp-i Awwal, 2009/1430.

Ṣadr, Muḥammad Bāqir. *Buḥūth fī ʿIlm al-Uṣūl*. Taqrīr Ḥasan ʿAbd al-Sātir. Beirut: Dār al-Islāmīya. Chāp-i Awwal, 1996/1417.

Sarāsīyā, ʿAlī Riżā ʿĀbidī va Ḥusaynī Sayyidah Ruqayah. "Naqd-i Ḥujīyat Qāʿidih-yi Ulavīyat Daf ʿ Mafsadih bar Jalb-i Maṣliḥat". *Faṣlnāmih-yi Justār-hā-yi Fiqhī va Uṣūlī*. Durih-yi 7, no. 7, 2021/1400, 23-40.

Shahīd Awwal, Muḥammad ibn Makkī. *al-Qawāʾid wa al-Fawāʾid*. Qum: Kitābfurūshī Mufīd. Chāp-i Awwal, s.d.

Subḥānī Tabrīzī, Jaʿfar. *Al-Risālah fī al-Taḥsīn wa al-Taqbīḥ al-Aqlayn*. s.l. s.n. s.d.

Subkī, ʿAbd al-Wahāb ibn ʿAlī. *al-Ashbāh wa al-Naẓāʾir*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmīyya. Chāp-i Awwal, 1991/1411.

Sulṭān al-ʿUlamāʾ, ʿAbd ʿAzīz ibn ʿAbd al-Salām. *Qawāʾid al-Aḥkām fī Maṣāliḥ al-Anām*. Cairo: Maktaba al-Kulīyāt al-Azharīya. Chāp-i Sivum, 1994/1414.

Sulṭān al-ʿUlamāʾ, ʿAbd ʿAzīz ibn ʿAbd al-Salām. *al-Fawāʾid fī Ikhtiṣār al-Maqāṣid aw al-Qawāʿid al- Ṣughrā*. s.l. Dār al-Kitāb al-Jāmiʿ. Chāp-i Awwal, s.d.

Ṭabāṭabāyī, ʿAlī ibn Muḥammad. *Rīyāḍ al-Masāʾil fī Taḥqīq al-Aḥkām bi al-Dalāʾil*. Qum: Āl al-Bayt(AS). Chāp-i Awwal, 1997/1418.

Taftāzānī, Masʿūd ibn ʿUmar. *Sharḥ Maqāṣid al-Ṭālibīn fī Uṣūl al-Dīn*. Qum: al-Sharīf al-Raḍī. 1989/1409.

Tavakulī, Asad Allāḥ. *Maṣliḥat dar Fiqh-i Shīʻah va Ahl-i Sunat*. Qum: Mūʼassisah-yi Āmūzish va Pazhūhīsh Imām Khumaynī. Chāp-i Awwal, 2006/1384.

Ṭūfī, Sulaymān ibn ʿAbd al-Qawī. *Risāla fī Riʿāya al-Maṣlaḥa.* Cairo: Dār al-Miṣrīya al-Lubnānīya. Chāp-i Awwal, 1993/1413.

Ṭūfī, Sulaymān ibn ʿAbd al-Qawī. *Sharḥ Mukhtaṣar al-Rawḍa.* Beirut: al-Risālah. Chāp-i Awwal, 1987/1407.

Zarkashī, Muḥammad ibn Bahādur. *Tashnīf al-Masāmiʿ bi-Jamʿ al-Jawāmiʿ li-Tāj al-Dīn al-Subkī*. Cairo: Maktaba Qurṭuba li-l-Baḥth al-ʻIlmī wa Iḥyāʼal-Tūrāth. Chāp-i Awwal, 1997/1418.